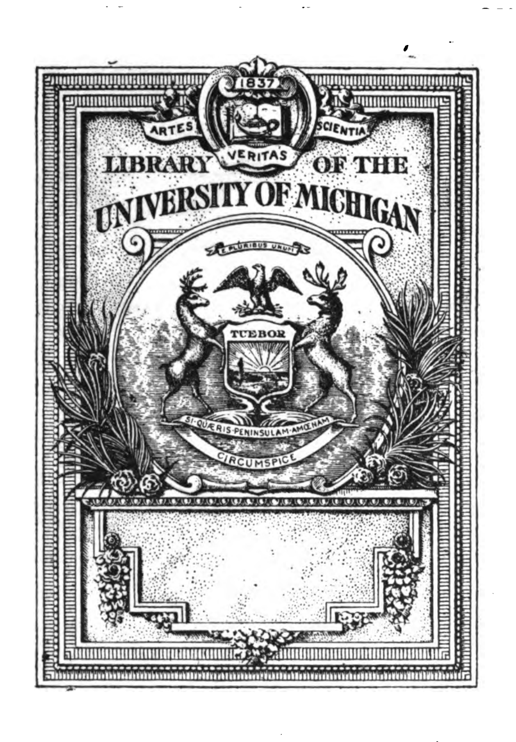



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

Grundlinien
einer
positiven Philosophie,
als
vorläufiger Versuch
einer Zurückführung aller Theile der Philosophie
auf
christliche Principien.

Von
Dr. M. Deutinger,
Professor der Philosophie.

Siebenter Theil.

Geschichte der Philosophie.

Erster Band. Zweite Abtheilung.

Regensburg, 1853.
Verlag von G. Joseph Manz.

GESCHICHTE

DER

PHILOSOPHIE.

Von

Dr. M. Deutinger,
Professor der Philosophie.

ERSTER BAND.

Geschichte der griechischen Philosophie.

ZWEITE ABTHEILUNG.

Die griechische Philosophie von Sokrates bis zu ihrem Abschluss.

Regensburg, 1853.
Verlag von G. Joseph Manz.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Dritter Zeitraum.

I. Allgemeine Begründung dieses Zeitraums.

194. A. Ableitung desselben 1
195. B. Aufgabe der Philosophie in diesem Zeitraume . . 3
196. C. Eintheilung dieses Zeitraums 6

Erster Abschnitt.
Sokrates.

II. Die einzelnen Systeme dieses Zeitraums.

A. Das Princip der einheitlichen Vermittlung der Gegensätze im Allgemeinen ausgesprochen durch Sokrates.

197. A. Die Lehre des Sokrates in ihrem allgemeinen Verhältnisse zum Bewusstsein 10
198. B. Die Lehrsätze der sokratischen Philosophie im Besondern 15
199. a) Ausgangspunkt der sokratischen Philosophie . . 15
200. b) Ziel der sokratischen Philosophie 17
201. c) Vermittlung in der Einheit von Weisheit und Tugend . 19

C. Einheitliche Zusammenstellung der sokratischen Lehre.

a) Systematischer Zusammenhang der Lehre des Sokrates.

202. α. Begründung dieses Zusammenhangs 21

β. Die wesentlichen Mittelglieder desselben.

203. 1) Ausgangspunkt, die natürliche Unwissenheit . . . 22

Seite

204. 2) Ziel, das Gute 22
205. 3) Vermittlung; Skepsis und Induction 23
206. γ. Princip; Harmonie aller Thätigkeiten 24
b) Einseitigkeit der Lehre des Sokrates.
207. α. Hinsichtlich einer erschöpfenden wissenschaftlichen Durchbildung 24
208. β. Verwechslung von Grund und Folge, Mittel und Zweck 25
209. γ. Ungenügende Bestimmung des Zieles und Grundes der Freiheit 26
c) Einheitliche Bedeutung der Lehre des Sokrates.
α. Allgemeines Verhältniss zur philosophischen Erkenntniss.
210. 1) Bestimmung des allgemeinsten Ausgangspunktes für jede philosophische Erkenntniss 27
211. 2) Bestimmung des persönlichen Werthes der Philosophie durch die Hinweisung auf ihre ethische Bedeutung . 28
212. 3) Bestimmung des allgemeinen Gesetzes der organischen Vermittlung durch die Lehre von der Harmonie des Allgemeinen mit dem Besondern 29
β. Verhältniss der sokratischen Philosophie zur gleichzeitigen Entwicklung.
213. 1) Verhältniss zur griechischen Philosophie überhaupt . 29
214. 2) Verhältniss zur vorhergehenden Entwicklung . . . 31
215. 3) Verhältniss zur nachfolgenden Entwicklung . . . 34
γ. Verhältniss der sokratischen Philosophie zur Bildung aller Zeiten.
216. 1) Durch die Begründung des ethischen Bewusstseins . 35
217. 2) Durch die persönliche Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft 37
218. 3) Durch die Methode der relativen Einheit 37

Zweiter Abschnitt.

B. Entwicklung des ethischen Princips der Philosophie in seiner Besonderheit.

A. Allgemeine Grundlage dieser Fortbildung.
219. a) Der Standpunkt der Philosophie nach Sokrates im Allgemeinen 39
220. b) Sonderheitliche Aufgabe der Philosophie in der Zeit nach Sokrates 40
221. c) Eintheilung dieses Abschnittes 42

Seite

a. Antisthenes und die cynische Schule.

B. Die einzelnen Systeme dieser Entwicklungsstufe.
a) Die erste Entwicklungsstufe: das cynische System.
222. *α*. Allgemeine Ableitung der cynischen Moral 43
223. *β*. Die einzelnen Lehrsätze der Cyniker 44
γ. Einheitliche Bedeutung der cynischen Moral.
224. 1) Systematischer Zusammenhang 45
2) Einseitigkeit der cynischen Lehre.
225. I. Verwechslung von Grund und Zweck der Selbstbestimmung 47
226. II. Aufhebung des moralischen Strebens in der Aufhebung des bewussten Zieles 47
227. III. Negation der allseitigen Ausbildung der menschlichen Kräfte durch das cynische Moralprincip 48
3) Philosophische Bedeutung der cynischen Moral.
228. I. Verhältniss zum moralischen Bewusstsein überhaupt . 49
229. II. Verhältniss zur griechischen Philosophie 49
230. III. Verhältniss zur philosophischen Entwicklung aller Zeiten 51
b) Die zweite Entwicklungsstufe: Zurückführung des Moralprincips auf die Principien der Erkenntniss.
231. 1) Allgemeine Ableitung derselben 52
2) Die einzelnen Entwicklungsstufen.
I. Die megarische Schule. A. Allgemeine Ableitung derselben. B. Die Lehre der megarischen Schule im Besondern. C. Bedeutung derselben.
232. a) Systematischer Zusammenhang derselben 55
233. b) Einseitigkeit derselben 56
234. c) Einheitliches Verhältniss zum Bewusstsein 57
II. Die cyrenäische Schule.
235. A. Allgemeine Begründung ihres Ursprungs 59
236. B. Die Lehre derselben im Besondern 61
C. Bedeutung der cyrenäischen Lehre.
237. a) Systematischer Zusammenhang derselben 63
238. b) Einseitigkeit der cyrenäischen Lehre 64
c) Einheitliches Verhältniss zum Bewusstsein.
239. *α*. Bedeutung dieser Lehre für das menschliche Bewusstsein überhaupt 66
240. *β*. Bedeutung der cyrenäischen Lehre für die griechische Philosophie 68

Seite

241. γ. Bedeutung derselben für die philosophische Entwicklung aller Zeiten 70
242. 3) Einheitliche Vergleichung beider 71
c) Die dritte Entwicklungsstufe: Die platonische Philosophie.
α. Allgemeine Entwicklung der platonischen Philosophie.
243. I. Aufgabe der platonischen Philosophie 73
244. II. Allgemeine Grundzüge der platonischen Philosophie . 80
245. III. Die platonischen Dialoge 83
β. Die platonische Philosophie in ihrer speciellen Durchführung.
246. I. Die sokratischen Gespräche: 1) Laches. 2) Charmides. 3) Eutyphron. 4) Jon. 5) Hippias (der kleinere). 6) Lysis. 87
II. Die philosophisch-polemischen Dialoge.
A. Die polemischen Gespräche.
247. 1) Euthydem 90
248. 2) Protagoras 91
249. 3) Gorgias 93
250. 4) Kratylus 96
251. 5) Philebus 98
252. 6) Theätet 100
253. 7) Menon 102
III. Die didactischen Gespräche.
254. 1) Phädrus 105
255. 2) Das Gastmahl 108
256. 3) Phädon 111
257. 4) Parmenides 119
258. 5) Der Sophist 122
259. 6) Der Staatsweise 125
260. 7) Die Republik 129
261. 8) Timäos 141
γ. Einheitliche Zusammenstellung der platonischen Philosophie.
I. Systematischer Zusammenhang der platonischen Philosophie.
1) Systematischer Zusammenhang der platonischen Philosophie im Allgemeinen.
262. a) Die subjective Seite des platonischen Systems in dem organischen Zusammenhange der einzelnen Dialoge . 153
263. b) Die objective Einheit des platonischen Systems . . 158

Seite

2) Die einzelnen objectiven Disciplinen der platonischen Philosophie.
264. a) Die Psychologie 164
265. b) Die Dialectik 165
266. c) Die Ethik 168
267. d) Die Metaphysik 170
II. Einseitigkeit der platonischen Philosophie.
1) Mangelhaftigkeit des platonischen Systems im Allgemeinen.
268. a) Der doppelte Ausgangspunkt der platonischen Philosophie 172
269. b) Unzureichenheit der objectiven Vermittlung . . . 173
270. c) Unzureichenheit der subjectiven Vermittlung . . . 175
271. 2) Einseitigkeit des platonischen Systems in den einzelnen Disciplinen 176
III. Einheitlich historische Bedeutung der platonischen Philosophie.
1) Allgemeine geschichtliche Bedeutung derselben.
272. a) Schönheit der Form 179
273. b) Allseitigkeit des Inhalts 180
274. c) Tiefe der Begründung 181
2) Speciell historische Bedeutung des platonischen Systems für die griechische Philosophie.
275. a) Zusammenhang mit der vorausgehenden Philosophie . 182
276. b) Einfluss derselben auf die griechische Philosophie . 184
277. c) Einfluss auf die spätere Entwicklung der Philosophie . 185
278. 3) Einheitlich historische Bedeutung der platonischen Philosophie für alle Zeit 186
C. Einheitliche Vergleichung der einzelnen Entwicklungsstufen dieses Zeitraums.
279. a) Gleicher Ausgangspunkt der einzelnen Systeme . . 190
280. b) Verschiedenheit der einzelnen Systeme dieses Abschnitts 190
281. c) Organische Stufenreihe der einzelnen Systeme . . 192

Dritter Abschnitt.

Aristoteles.

A. Allgemeine Begründung der aristotelischen Philosophie.
a) Standpunkt der Philosophie zur Zeit des Aristoteles.
282. α. Im Allgemeinen 194
283. β. Im Verhältniss zu Plato 198
284. γ. Hinsichtlich der Methode 200

Seite

285. b) Eigenthümlichkeit der aristotelischen Philosophie in Ausgang und Methode 201
c) Die sonderheitliche Entwicklung des aristotelischen Systems.
286. α. Gliederung seiner Lehre 206
287. β. Die in seinen Schriften herrschende Methode der Entwicklung 206
288. γ. Der organische Zusammenhang derselben 210
B. Das System des Aristoteles in seiner detailirten Durchführung in den einzelnen Schriften und Theilen.
a) Die logischen Schriften des Aristoteles.
289. α. Das Organon in seinem allgemeinen Zusammenhange 212
β. Die einzelnen Schriften des Organons.
1) Die Kategorieen 215
290. 2) Von der Rede 220
3) Die Analytik.
291. I. Erste Analytik. Lehre von den Schlüssen im Einzelnen 224
292. II. Zweite Analytik. Aus den Schlussformen abgeleitete Grundgesetze des Erkennens 231
293. 4) Anwendung der logischen Regeln auf den dialectischen Streit 242
294. 5) Weitere Anwendung der logischen Regeln auf die Lösung falscher Schlüsse 244
6) Anhang zu den logischen Untersuchungen.
295. α. Die Rhetorik 245
296. β. Die Poetik 247
b) Die Schriften des Aristoteles, welche die Physik betreffen.
α. Die psychologischen Schriften.
I. Die drei Bücher von der Seele.
297. 1) Erstes Buch 248
298. 2) Zweites Buch 250
299. 3) Drittes Buch 254
II. Kleinere Abhandlungen über die Seele.
300. 1) Ueber Sinne und Sinnliches 260
301. 2) Ueber Erinnerung und Wiedererinnerung 261
302. 3) Ueber Schlaf und Wachen 263
303. 4) Ueber Träume und Traumdeutung 263
304. 5) Ueber langes und kurzes Leben 265

Seite

305. 6) Ueber Jugend und Alter, Leben und Tod 265
306. 7) Ueber Ein- und Ausathmen 266

β. Physische Schriften.

I. Die Physik.

307. 1) Erstes Buch 267
308. 2) Zweites Buch 270
309. 3) Drittes Buch 272
310. 4) Viertes Buch 275
311. 5) Fünftes Buch 279
312. II. Von der Welt 281

c) Die ethischen Schriften des Aristoteles.

I. Die Ethik an den Nikomachus.

313. 1) Erstes Buch 284
314. 2) Zweites Buch 286
315. 3) Drittes Buch 287
4) Viertes Buch 289
316. 5) Fünftes Buch 290
317. 6) Sechstes Buch 291
318. 7) Siebentes Buch 293
319. 8) Achtes Buch 294
320. 9) Neuntes Buch 295
321. 10) Zehntes Buch 296
322. II. Die Politik 298

d) Die Metaphysik.

323. 1) Erstes Buch 305
324. 2) Zweites Buch 306
325. 3) Drittes Buch 307
326. 4) Viertes Buch 308
327. 5) Fünftes Buch 309
328. 6) Sechstes Buch 311
329. 7) Siebentes Buch 311
330. 8) Achtes Buch 314
331. 9) Neuntes Buch 316
332. 10) Zehntes Buch 320
333. 11) Elftes Buch 321
334. 12) Zwölftes Buch 322

C. Das System des Aristoteles in seiner einheitlichen Zusammenfassung.

335. I. Die organische Einheit des aristotelischen Systems im Allgemeinen.

		Seite
	a) Die aristotelische Methode	326
	b) Die einzelnen Glieder des aristotelischen Systems.	
336.	α. Der Ausgangspunkt der aristotelischen Lehre	328
337.	β. Das Princip	330
338.	γ. Die Vermittlung	333
339.	c) Vergleichung der Principien des aristotelischen Systems	337
340.	II. Die einzelnen Theile des aristotelischen Systems	340
341.	a) Die aristotelische Logik	340
342.	α. Die Kategorieenlehre	340
343.	β. Die Satzlehre	343
344.	γ. Die Lehre vom logischen Urtheile in der ersten Analytik	343
345.	δ. Die Lehre vom wissenschaftlichen Beweise in der zweiten Analytik	345
346.	b) Die physische Seite des aristotelischen Systems	346
347.	α. Die aristotelische Psychologie	347
	β. Die physischen Untersuchungen.	
348.	1) Das Princip der Physik	350
349.	2) Die allgemeinsten physischen Begriffe	352
	3) Die einzelnen Verhältnisse.	
350.	I. Von der Bewegung	353
351.	II. Vom Unbegrenzten	353
352.	III. Vom Raume	355
353.	IV. Von der Zeit	356
354.	γ. Vom Universum	357
355.	c) Die aristotelische Ethik	359
356.	α. Die Sittenlehre	360
357.	β. Die Staatslehre	361
	III. Einheit aller Glieder der aristotelischen Lehre in der Metaphysik.	
358.	a) Uebersichtliche Zusammenstellung des Inhalts der Bücher der Metaphysik	364
359.	b) Die einzelnen Bücher der Metaphysik	366
360.	c) Die organische Einheit der aristotelischen Metaphysik	376
	Kritik des aristotelischen Systems.	
	a) Unvollständigkeit der Durchführung.	
361.	α. Aeussere Unzureichenheit der Mittel	378
362.	β. Unbestimmtheit der letzten Begriffe	380
	γ. Mangel der Einheit.	
363.	1) In der Verbindung der Begriffe	380
364.	2) In Bestimmung der höchsten Wesenheit	382

Seite

365. a) In der Ausführung und Begründung 384
366. b) Verwechslung der Principien 386
367. c) In dem Mangel des Begriffes der Persönlichkeit . . 390
D. Historische Bedeutung des aristotelischen Systems.
a) Allgemein historische Bedeutung des aristotelischen Systems.
368. α. Durch die vorherrschend historische Begründung . 392
369. β. Durch die Erneuerung der Wissenschaft. Durch die aristotelische Lehre 393
370. γ. Durch die allseitige Durchbildung aller Theile der Wissenschaft 396
b) Sonderheitliches Verhältniss der aristotelischen Philosophie zu einzelnen Zeitabschnitten.
371. α. Verhältniss der aristotelischen Lehre zu den vorausgehenden Entwicklungsstufen der Philosophie . . 397
372. β. Verhältniss des aristotelischen Systems zur darauf folgenden griechischen Bildung 398
373. γ. Verhältniss der aristotelischen Philosophie zu spätern Zeiten (zur arabischen und scholastischen Philosophie) 399
c) Allseitige Bedeutung des aristotelischen Systems für die Entwicklung des philosophischen Denkens.
374. α. Durch die allgemeine Anwendbarkeit 401
375. β. Durch seine formelle Durchbildung 402
376. γ. Durch die erschöpfende Durchführung der allgemeinen Gesetze des Denkens 404

III. Vergleichende Zusammenstellung der einzelnen Systeme dieses Zeitraums.

377. A. Allgemeine Uebereinstimmung derselben . . . 409
378. B. Unterschied derselben 410
379. C. Einheitlicher Fortschritt in denselben 414

Dritte Periode.

Verfall.

I. Allgemeines Verhältniss der dritten Periode.

380. A. Zusammenhang dieser Periode mit der vorausgehenden 417
381. B. Entwicklungsgesetz derselben 419
382. C. Die einzelnen Glieder der Entwicklung in dieser Periode 421

Seite

II. Die einzelnen Zeiträume der dritten Periode.

A. Erster Zeitraum.

A. Allgemeines Verhältniss des ersten Zeitraums der dritten Periode.
383. a) Ableitung desselben von der griechischen Bildung . 423
384. b) Grundlage der Entwicklung dieses Zeitraums . . 424
385. c) Gliederung dieses Zeitraums in seine einzelnen Entwicklungsformen 425

Erster Abschnitt.
Die Skepsis.

B. Die einzelnen Entwicklungsformen des ersten Zeitraumes der dritten Periode.
a) Die Skepsis als Pyrrhonismus.
386. α. Ursprung der skeptischen Entwicklung im Allgemeinen . 426
387. β. Die einzelnen Lehrsätze des Pyrrhonismus . . . 428
γ. Einheitliche Bedeutung des Pyrrhonismus.
388. 1) Sinn der pyrrhonischen Lehre 429
389. 2) Einseitigkeit der pyrrhonischen Lehre 429
390. 3) Philosophische Bedeutung der pyrrhonischen Lehre . 430

Der Stillstand der Philosophie in den ersten Philosophenschulen.

b) Der Stillstand der philosophischen Entwicklung unter den Schulen der drei letzten Philosophen der fortschreitenden Entwicklung.
391. α. Allgemeines Verhältniss der ersten Philosophenschulen 432
β. Die einzelnen Schulen.
1) Die Sokratik.
392. I. Allgemeines Verhältniss 434
II. Die einzelnen Erscheinungen der Sokratik in Xenophon und Aeschines.
393. A. Xenophon 435
394. B. Aeschines 436
395. III. Philosophische Bedeutung der Sokratiker . . . 437
2) Die ältere Academie.
396. I. Allgemeines Verhältniss 437
397. II. Die einzelnen Anhänger der ältern Academie. A. Speusipp. B. Xenocrates. C. Polemon, Krates und Krantor 438
398. III. Philosophische Bedeutung der ältern Academie . . 440
3) Die Peripatetiker.
399. I. Allgemeines Verhältniss 441
400. II. Die einzelnen Peripatetiker. A. Theophrast. B. Straton. C. Die spätern Peripatetiker 441

Seite

401. III. Philosophische Bedeutung der peripatetischen Schule . 443
402. γ. Vergleichung der verschiedenen Schulen 444
403. C. Vergleichung der zwei sich gegenüberstehenden Entwicklungsformen des ersten Zeitraums der dritten Periode 445

B. Zweiter Zeitraum.

A. Allgemeines Verhältniss dieses Zeitraums.
404. a) Grundlage der Entwicklung in diesem Zeitraume . 446
405. b) Entwicklungsgesetz 447
406. c) Entwicklungsstufen 449

Erster Abschnitt.

B. Die einzelnen Abschnitte des zweiten Zeitraums der dritten Periode.
a) Erster Abschnitt. Die Moralsysteme.
407. α. Allgemeines Verhältniss 449

Die stoische Philosophie.

β. Die einzelnen Glieder dieses Abschnitts.
I. Die stoische Philosophie.
408. 1) Allgemeines Verhältniss der stoischen Philosophie . 451
2) Die einzelnen Lehrsätze der Stoiker.
a) Stoische Lehrmeinungen überhaupt.
409. α. Die Physik 453
410. β. Die Logik 456
411. γ. Die Ethik 457
b) Abweichende Lehrsätze der einzelnen Stoiker.
412. α. Ariston. β. Herillus. γ. Kleanthes. δ. Chrysippus. ε. Diogenes und Antipater 460
3) Wissenschaftliche Bedeutung der stoischen Philosophie.
413. a) Systematischer Zusammenhang der stoischen Lehrsätze 463
414. b) Einseitigkeit der stoischen Philosophie 464
415. c) Historische Bedeutung der stoischen Philosophie . . 469

Die Epikuräer.

II. Die epikuräische Philosophie.
416. 1) Allgemeines Verhältniss derselben 471
2) Die Lehrsätze der Epikuräer.
417. a) Canonik 473
418. b) Physik 476
419. c) Ethik 478
3) Wissenschaftliche Bedeutung der epikuräischen Philosophie.
420. a) Systematische Einheit derselben 480

Seite

421. b) Einseitigkeit des Epikuräismus 483
422. c) Historische Bedeutung des Epikuräismus . . . 486
423. γ. Einheitliche Vergleichung der einzelnen Glieder dieses Abschnittes 488

Zweiter Abschnitt.

Der Skeptizismus der mittleren Academie.

b) Zweiter Abschnitt des zweiten Zeitraums der dritten Periode. Die mittlere Academie.
424. α. Allgemeines Verhältniss 491

Die zweite Academie.

β. Die einzelnen Glieder dieses Abschnitts.
I. Die zweite Academie.
425. 1) Allgemeines Verhältniss 492
426. 2) Lehrsätze der zweiten Academie 493
3) Bedeutung der Lehre des Arkesilaus.
427. a) Systematischer Zusammenhang derselben . . . 496
428. b) Einseitigkeit der Skepsis des Arkesilaus . . . 497
429. c) Historische Bedeutung der zweiten Academie . . 500

Die dritte Academie.

II. Die dritte Academie.
430. 1) Allgemeines Verhältniss 500
431. 2) Die Lehrsätze der dritten Academie 502
3) Einheitliche Bedeutung der Lehre der dritten Academie.
432. a) Systematischer Zusammenhang derselben . . . 505
433. b) Einseitigkeit der Lehre des Karneades 506
434. c) Historische Bedeutung der Lehre des Karneades . . 508
435. γ. Vergleichung der einzelnen Glieder dieses Abschnitts . 509
436. δ. Einheitliche Vergleichung der einzelnen Abschnitte dieses Zeitraums 509

Dritter Abschnitt.

c) Dritter Abschnitt. Der Eklektizismus.
437. α. Allgemeines Verhältniss 512
438. β. Die einzelnen Fortgangspunkte desselben . . . 514
439. γ. Philosophische Bedeutung des Eklektizismus . . . 516
C. Einheitliche Vergleichung der einzelnen Abschnitte des zweiten Zeitraums der dritten Periode.
440. a) Gemeinschaftlicher Grund aller drei Abschnitte dieses Zeitraums 517

Seite
441. b) Verschiedenheit ihrer wissenschaftlichen Ausbildung . 519
442. c) Einheitliches Gesetz der Bewegung derselben . . 520

Dritter Zeitraum.

C. Der dritte Zeitraum der dritten Periode. Die römische Philosophie.
A. Allgemeines Verhältniss.
443. a) Allgemeiner Grund der römischen Bildung . . . 522
444. b) Die sonderheitlichen Entwicklungsformen der römischen Bildung 523
445. c) Eintheilung der römischen Bildungsformen . . . 525

Erster Abschnitt.

B. Die einzelnen Abschnitte der römischen Philosophie.
a) Erster Abschnitt. Die Eintragung der Philosophie in unsystematische Formen.
446. α. Allgemeines Verhältniss 525
β. Die einzelnen Entwicklungsformen des ersten Abschnitts dieses Zeitraums.
447. 1) Der rhetorische Eklektizismus des Cicero . . . 527
448. 2) Der poetische Epikuräismus des Lucretius . . . 531
449. 3) Die stoische Philosophie bei den Römern . . . 532
450. γ. Einheitliche Vergleichung 534

Zweiter Abschnitt.

b) Zweiter Abschnitt. Der äusserste Skeptizismus.
451. α. Allgemeines Verhältniss 535
452. β. Die einzelnen Lehrsätze der letzten Skepsis . . 536
γ. Einheitliche Bedeutung des ausgebildeten Skeptizismus.
453. 1) Systematischer Zusammenhang 542
454. 2) Einseitigkeit der skeptischen Lehre des Sextus . . 546
455. 3) Historische Bedeutung des allseitig durchgeführten Skeptizismus 550

Dritter Abschnitt.

c) Dritter Abschnitt.
456. α. Allgemeines Verhältniss 553
β. Die einzelnen Bestrebungen dieses Zeitraums.
457. 1) Die Commentatoren 554
458. 2) Die Rhetoren und Schöngeister 555
459. 3) Die Geschichtschreiber der Philosophie 557

Seite

460. γ. Vergleichung der sonderheitlichen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie in dieser Zeit 558

C. Vergleichung der einzelnen Abschnitte des dritten Zeitraums der dritten Periode.

461. a) Allgemeine Gleichheit der verschiedenen Abschnitte dieses Zeitraums 559
462. b) Verschiedenheit derselben 561
463. c) Einheit dieser verschiedenen Entwicklungsformen . . 561

III. Vergleichung der einzelnen Zeiträume dieser Periode mit einander.

464. A. Gemeinschaftlicher Grund 562
465. B. Der nothwendige Gegensatz 562
466. C. Die innere Einheit 564

Resultat der griechischen Philosophie.

Einheitliche Zusammenstellung aller Perioden der griechischen Philosophie.

I. Allgemeines Verhältniss der organischen Entwicklung der Forderungen.

467. A. Der Gegensatz als Bedingung des Fortschritts . . 566
468. B. Die Stufen dieses Fortschritts in der griechischen Philosophie 567
469. C. Einheit der Vermittlung aller Gegensätze in Aristoteles 570
470. II. Nothwendige Einseitigkeit der philosophischen Entwicklung 574
471. III. Einheitliche Bedeutung der griechischen Philosophie . 577

Dritter Zeitraum

der zweiten Periode.

I. Allgemeine Begründung dieses Zeitraums.
A. Ableitung desselben.

194. Der vorhergehende Zeitraum hatte in den Sophisten gleichsam mit der Verzweiflung an aller Philosophie geendet. An die Stelle wissenschaftlicher Forschung war durch dieselben, ganz im Gegensatze mit dem von ihnen theoretisch ausgesprochenen Principe: der Mensch sei das Mass aller Dinge, eine völlig masslose Willkür getreten, die ohne allen allgemeinen Grund, in welchem die einzelnen Beziehungen der Erkenntniss sich zusammenfassen liessen, selbst die organische Verbindung subjectiver Meinungen unmöglich machte. Mit dieser völligen Auflösung aller wissenschaftlichen Erkenntniss war aber wenigstens die Erkenntniss gewonnen, dass weder der rein empirische noch der rein logische Standpunkt, noch beide in ihrer Ausschliesslichkeit eine einheitliche und organische Erkenntniss begründen konnten. Der menschliche Geist war somit genöthigt, entweder jede mittelbare Erkenntniss aufzugeben, oder sich nach einem andern Ausgangspunkt der Vermittlung seiner Erkenntniss umzusehen.

Dieser Ausgangspunkt war durch den ausschliesslichen Gegensatz des idealistischen und empirischen Grundes der Erkenntniss bereits in negativer Weise angedeutet, und von den Sophisten sogar in dieser seiner negativen Form ausgesprochen. Der Obersatz ihrer Lehre, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, hat offenbar einen doppelten Sinn, einen individuellen, unwissenschaftlichen, und einen allgemeinen, wissenschaftlichen. Die Sophisten gaben demselben die erstere Deutung, indem sie den Einzelnen als das Mass der Erkenntniss betrachteten. Dadurch löste sich nothwendig diese selbst in lauter unzusammenhängende Trümmer auf. Die Erkenntniss zerfiel in Einzelnheiten, die unvermittelt neben einander standen. Wenn ich aber sage: der Mensch ist das Mass aller Dinge, so bezeichne ich damit auch das Allgemeine der menschlichen Natur, welches dem Einzelnen zwar innewohnt und durch welches jeder Einzelne menschliche Erkenntniss überhaupt besitzen kann, durch die Theilnahme an welchem daher jeder Einzelne wahrhaft Mensch ist. Keiner ist der Mensch überhaupt, Keiner ist darum als Einzelner das wesentliche Mass der Dinge, sondern Jeder trägt von diesem Masse so viel in sich, als das allgemeine Gesetz ihm offenbar wird. Dieses Gesetz muss von dem Einzelnen erst durch eigene Thätigkeit zum Bewusstsein gebracht werden, und der Einzelne ist um so mehr Mensch, je mehr das wesentlich Menschliche ihm zum Bewusstsein erwacht. Indem somit Jeder von Natur aus weiss, dass er ein Einzelwesen ist, welches für sich lebt, begehrt und denkt, hat jeder Einzelne damit auch das Bewusstsein in sich, dass er nicht der Mensch überhaupt ist, sondern nur durch Aufgebung seiner

Individualität die Allgemeinheit seiner Natur in sich selber ausprägen kann. Nur durch dieses Allgemeine wird er andern Menschen verständlich und kann die einzelnen Erfahrungen seines Lebens mit einander in Zusammenhang bringen.

B. Aufgabe der Philosophie in diesem Zeitraum.

195. Die einzelnen Erfahrungen des einzelnen Menschen gehen durch diese allgemeine Beschaffenheit seines Wesens, durch dieses immer sich gleichbleibende Gesetz in Eins zusammen, und die Erfahrungen und Erkenntnisse der einzelnen Menschen gewinnen in diesem Gesetz eine allgemein verständliche Einheit. Ebenso sind auch die in den ersten Entwicklungsstufen des Denkens gefundenen möglichen Voraussetzungen der menschlichen Erkenntniss durch dieses allgemeine Verhältniss der menschlichen Natur wesentlich bedingt, und daher auch nur durch dieses Gesetz in ihrem einheitlichen Verhältniss zu einander verständlich. Dieses in der menschlichen Natur liegende Gesetz des einheitlichen Verhältnisses in seiner Beziehung zu den bisher gewonnenen Voraussetzungen auszusprechen, und durch dasselbe das dritte einheitliche Princip der Erkenntniss zu bestimmen, war nun die Aufgabe des letzten Zeitraumes der zweiten Periode der griechischen Philosophie. Durch dieses einheitliche dritte Princip musste der Abschluss der vorausgehenden Entwicklungsformen und die letzte Höhe des subjectiv selbstständigen Bewusstseins erreicht werden.

Zur Feststellung dieses Principes war offenbar wieder die Vermittlung eines zweifachen Verhältnisses nothwendig. Wenn nämlich der Mensch auch in allgemeiner Bedeutung als Mass der Dinge betrachtet wurde, so konnte er dennoch die Individualität nicht aus dem Bewusst-

sein verbannen, sondern diese blieb immer der erste nothwendige Ausgangspunkt aller Erkenntniss. Wie der Mensch zu denken begann, musste er sich zuerst als solchen erkennen, der für sich selber dachte. Weil aber dieser individuelle Ausgangspunkt ein unvermeidlicher und nothwendiger war, so konnte er eben deswegen auch wieder als ein allgemeiner gefasst werden. Man durfte denselben nur in dem entgegengesetzten Sinne von der sophistischen Lehre auffassen. Während ihn nämlich die Sophisten als positives Mass der Erkenntniss feststellten und dadurch die Erkenntniss selbst in ihrer Allgemeinheit negirten, musste in dieser letzten Entwicklungsstufe, um das negative Verhältniss der sophistischen Lehre aufzuheben, dieser Ausgangspunkt selbst als negative Grenze und somit als wirklicher Ausgangspunkt und nicht als Mass und Ziel der Erkenntniss gefasst werden. Dass Jeder von der ihm einwohnenden einzelnen subjectiven Thätigkeit ausgehen müsse, war einem Jeden an sich gewiss. Um sich in irgend einen andern Zustand zu versetzen, musste ein erster, von dem andern verschiedener, dem Einzelnen für sich angehöriger, in ihm schon gesetzter Zustand bereits vorhanden sein. Nur wenn dieser Standpunkt in Jedem erkannt und anerkannt war, konnte auch die Möglichkeit eines Ueberganges in einen andern Zustand erkannt werden. Wenn nun dieser andere Zustand der der Erkenntniss war, so musste der erste, der ihm vorausgehende Zustand, der der Unkenntniss und Unwissenheit sein. Dieser Zustand selbst hatte aber mit dem Wissen das gemein, dass der Mensch von Natur aus schon seiner Unwissenheit gewiss sein konnte. Sobald man nun diesen Zustand selbst in seiner Anfänglichkeit und Nothwen-

digkeit erkannte, musste man wissen, dass man an sich nichts wisse, und weil diese Gewissheit des Nicht-Wissens Jeder, sobald er nach irgend einer Erkenntniss strebt, seinem Streben voraussetzen muss, so war mit dieser Gewissheit, deren Jeder, sobald er seines Strebens sich gewiss ist, an sich gewiss sein kann, ein allgemeiner Ausgangspunkt alles wirklichen und positiven Wissens gefunden. Dadurch erhielt das Individuelle selbst wieder eine allgemeine und principielle Bedeutung. Es war der Ausgangspunkt, dessen Jeder, so verschieden auch seine individuellen Erfahrungen sein mochten, allzeit und in jeder Beziehung gewiss sein konnte.

Wie nun in diesem Ausgangspunkte das Allgemeine und Individuelle Eins geworden, so mussten beide dem denkenden Geiste auch in dem entgegengesetzten Endpunkte oder Ziele alles Strebens als Eins erscheinen. Wie alle Menschen darin einander sich gleich sind, dass sie alle streben und thätig sein können, so sind sie nothwendig auch darin sich gleich, dass sie nach irgend Etwas streben müssen. Allem menschlichen Streben wohnt die Nothwendigkeit inne, dass es nach einem Ziele gerichtet sein muss. Ein Streben ohne Ziel ist kein bewusstes, kein menschliches, wäre kein Streben mehr. Auf diesem Standpunkte des Bewusstseins musste darum nothwendig die Frage nach dem Ziele alles Strebens zur Sprache kommen, und das Warum? in seine zwei entgegengesetzten Beziehungen geschieden werden, in den Grund und das Ziel. Beides aber hat der Fragende in Gedanken, wenn er forscht, warum etwas ist.

Diesen beiden Beziehungen muss aber nothwendig, da sie in jedem einzelnen Streben sich finden, eine gemeinschaftliche Einheit zu Grunde

liegen. Wie alle Menschen von dem gleichen Ausgangspunkte in ihrem Streben ausgehen, so können sie eigentlich auch nur, wenn sie dem Gesetze ihres Wesens gehorchen, nach dem gleichen Ziele streben. Allerdings können sie auch dieses Ziel aus einem doppelten Grunde verfehlen. Aus Unkenntniss sowohl, wie aus Verkehrtheit des Willens. Aus Unkenntniss, weil die wahre Erkenntniss selber erst mit dem erreichten Ziele vollendet ist; aus Verkehrtheit des Willens, weil ohne individuelles Wollen kein Streben und ohne die Wahl zwischen dem Entgegengesetzten kein Wollen möglich ist. Diese beiden Endpunkte der menschlichen Thätigkeit, der Anfang und das Ziel, müssen darum durch die geregelte menschliche Thätigkeit mit einander verbunden werden. Die Regel nun ist durch das Wesen des Menschen von Natur aus bestimmt, das Princip aber liegt in dem freien Willen, welcher jeder regelmässigen wie ungeregelten Thätigkeit als belebende Kraft innewohnt. Von dieser principiell belebenden persönlichen Kraft des freien Willens wurde nun zwar auch die griechische Philosophie beherrscht; da sie aber keinen höhern Anhaltspunkt für die Erkenntniss dieses Willens hatte, als eben das wesentliche Gesetz der natürlichen Entwicklung, so blieb die letzte Erkenntniss der Freiheit dem subjectiven natürlichen Bewusstsein der griechischen Philosophie immer unter den allgemeinen Naturgesetzen verschleiert.

C. Eintheilung dieses Zeitraums.

196. Die letzte Entwicklungsstufe der griechischen Philosophie musste auf die organische Vermittlung von Anfang und Ziel des menschlichen Strebens gerichtet sein. Es musste darum in diesem dritten Zeitraum ein neues Princip der Erkenntniss zum Bewusstsein gebracht, und

von diesem Princip selbst musste wieder eine dreifache Verhältnissbestimmung gewonnen werden, indem nemlich Ausgang, Ziel und Vermittlung bestimmt werden musste. Es ergiebt sich darum für diese Entwicklungsstufe abermals ein dreifaches Verhältniss der Entwicklung. Nothwendig musste zuerst das Princip selbst in seiner Allgemeinheit ausgesprochen, und mit demselben ein neuer Ausgangspunkt und ein höheres Ziel des menschlichen Strebens festgesetzt werden. Das Ziel erschien im Allgemeinen als sittlicher Zweck, der Ausgangspunkt als unmittelbares Bewusstsein dieses Zweckes, und die Vermittlung von Grund und Ziel als philosophische Erkenntniss. In dieser allgemeinen Bestimmung des einheitlichen Princips alles menschlichen und also auch des philosophischen Strebens lag die Erhebung und Befreiung der Philosophie von den bisherigen Gegensätzen. Sie war aber dadurch vorerst nur der Möglichkeit nach gegeben. Sollte sie zum vollständigen Bewusstsein vermittelt werden, so musste sie auch im Unterschiede und Verhältniss zu den vorausgehenden Gegensätzen begriffen werden. Diese aber waren der empirisch-physische und der ideal-logische Grund der Erkenntniss. Das neue, ethische, Princip musste darum auch in seinem Verhältniss zur Physik und Logik bestimmt, und in dieser Bestimmung durch die höhere metaphysische Einheit begründet werden. Daraus entstanden in vollständig einheitlicher Vermittlung vier wesentliche Glieder des philosophischen Bewusstseins, die physische, logische und ethische Seite der Philosophie unter der gemeinschaftlichen letzten Begründung durch die Metaphysik. Zu dieser vollständigen Durchbildung des ethischen Princips, in welchem dasselbe im

Unterschied und Verhältniss zu der vorausgehenden physischen und dialectischen Entwicklung als ethisch-metaphysisches erschien, musste wieder ein organischer Uebergang gesucht werden. Dieser vermittelnde Uebergang konnte sich wieder in dreifacher Stufenreihe entwickeln, indem zuerst das ethische Princip für sich und im Unterschiede von der vorausgehenden Entwicklung festgehalten werden konnte. Darnach musste nothwendig eine Vergleichung desselben zu dem logischen oder empirischen Grunde der Erkenntniss eintreten, und endlich aus dieser Vergleichung wieder eine metaphysische Begründung der Logik und Physik durch die Ethik abgeleitet werden. Es musste somit die ganze Entwicklung eine dreifache Stufenreihe durchwandern.

Die erste Entwicklungsstufe bestimmte überhaupt das dritte Princip der menschlichen Erkenntniss als ein subjectives, dessen der Mensch sowohl in seinem Anfange als in seinem Ziele an sich gewiss ist. Die zweite Entwicklungsstufe unterschied dieses Princip von den beiden vorher gewonnenen Voraussetzungen und Ursachen der Erkenntniss, und führte diesen Unterschied durch drei Glieder durch, in welchen zuerst das Ethische abgesondert hervortrat, dann in seinem nothwendigen Zusammenhange mit seinen logischen oder physischen Voraussetzungen betrachtet, und endlich in seiner metaphysischen Bedeutung dargestellt wurde. Nachdem sich auf diese Weise die drei wesentlichen Glieder des Bewusstseins ausgeschieden, mussten sie wieder einer höhern Gattungseinheit untergeordnet, und dadurch in ihrer mittelbaren und vollständig vermittelten Einheit philosophisch bestimmt werden. Die Ethik konnte nicht



als höchste Einheit der beiden Gegensätze erscheinen, weil sonst beide Gegensätze nur als ausschliessliche oder identische Glieder hätten aufgefasst werden müssen. Zu dem physischen, dialectischen und ethischen Principe kam darum als viertes noch das metaphysische hinzu, um die drei vorausgehenden wieder in eine einzige höchste Wissenschaft zusammenzufassen und zugleich alle vorhergehenden Entwicklungsstufen in sich aufzunehmen.

Die erste dieser Entwicklungsstufen wurde durch Sokrates ausgesprochen; die zweite derselben hatte sich in drei verschiedene Richtungen geschieden, in die rein ethische der cynischen Lehre, in die logisch-ethische der megarischen und empirisch-ethische der cyrenaischen Schule, und endlich in die ethisch-metaphysische Einheitslehre des platonischen Idealismus. Die letzte Unterscheidung des ethischen Principes von dem logischen und physischen, und die wissenschaftliche Einheit derselben in der Metaphysik finden wir endlich durch Aristoteles vermittelt. Mit ihm ist die dritte Entwicklungsstufe dieses Zeitraums vollendet und dieser Zeitraum selbst und mit ihm diese ganze Periode zum Abschluss gebracht.

Erster Abschnitt
des dritten Zeitraums der zweiten Periode.

Sokrates.

* II. Die einzelnen Systeme dieses Zeitraums.

197. In dem Bestreben, zu dem Bewusstsein seiner selbst und seines Verhältnisses zur Aus-

* Literatur. Ge. Wiggers, Sokrates als Mensch, Bürger und

A. Das Princip der einheitlichen Vermittlung der Gegensätze im Allgemeinen ausgesprochen durch Sokrates.

senwelt zu gelangen, war der menschliche Geist zuerst von den Dingen ausser ihm zur Beobachtung und Vergleichung angetrieben worden. Er suchte darum auch den Grund der Erkenntniss ausser sich, legte aber in diesem Suchen nach einem Grunde seiner Erkenntniss unbewusst die Form

---

Philosoph. II. Aufl. Neustrel. 1811. 8. Ferd. Delbrück, Sokrates. Köln 1816. 8. J. G. Haman, Wolken. Gesam. Schr. II. Süvern, über d. Wolken des Aristophanes. Roetscher, Aristophanes u. sein Zeitalter. Garnier, le caractère de la philos. de Socrate, in den memoir. de l'academie des inscript. t. XXXII., deutsch in Hissmann's Magazin. Bd. III. Ch. A. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates, im rhein. Museum, I. Jahrg. 1827. 1. H., u. über die vorgebl. Subjectivität der sokr. Lehre. II. Jahrg. 1828. 1. H. L. Dissen, Progr. de philos. moral. in Xenophont. de Socrate com. trad. Gott. 1812. 4. Von dem Genius des Sokrates, eine philos. Unters. v. A. G. Uhle. Hannov. 1778. 8. Chr. Meiners, vom Genius d. Sokrates. Vermischte Schr. III. Theil. Parallele des Genius des Sokrates mit d. Wundern Christi (v. Dr. Less). Gött. 1778. 8. (gegen Uhle), auch im deutsch. Mus. St. X. Schlosser, über den Genius d. Sokr. im deutsch. Mus. 1. St. 1778. J. Fr. Schaarschmidt, Socratis daemonium etc. Nivemont. 1812. 8. W. G. Tennemann, Lehren u. Meinungen der Sokratiker über d. Unsterblichkeit d. Seele. Jena 1791. 8. J. Fr. Ch. Gräffe, die Sokratik nach ihrer urspr. Beschaffenh. Gött. 3. Aufl. 1798. 8. G. T. Sievers, de methodo Socratica. Slesv. 1810. Cl. Fr. Fraguier, diss. sur l'ironie de Socrate, in den mem. de l'acad. des inscr. t. IV., deutsch in Hissmann's Magazin. Bd. II. Fr. Schleiermacher, über d. Werth d. Sokrates als Philosoph, in d. Abh. d. phil. Kl. d. k. pr. Akad. d. W. Berlin 1818. 4.

Leben. Unter allen Philosophen ist keiner, dessen Leben mit seiner Philosophie so innig verwachsen wäre, wie Sokrates. Sokrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete, wurde geb. zu Athen 469 v. Chr. Er widmete sich als Bürger der Kunst seines Vaters. (Diog. Laert. II. 18. 19.) Bekleidete Bildsäulen der Grazien werden als ein Werk von ihm genannt. Allein er vernachlässigte seine Kunst um der Wissenschaft willen. Sein Lehren und Leben war öffentlich. Lernend und lehrend sah man ihn

seines Erkennens diesem möglichen Inhalt unter. Auf diese Weise gelangte er zu einer doppelten Voraussetzung, zu der einer nothwendigen Wirkung der materiellen Welt auf seine Sinne, und zu

A. Die Lehre des Sokrates in ihrem allgemeinen Verhältniss zum Bewusstsein.

---

den ganzen Tag an den öffentlichen Plätzen der Stadt. Wer immer nach Erkenntniss strebte, war ihm als Lehrer oder Schüler willkommen. Er war ein Muster von Selbstbeherrschung, aber auch kräftig, um das Uebermass an Anstrengungen wie in andern Dingen zu ertragen. Ein Feind der Ueppigkeit, bedurfte er wenig, und verschmähte, seine Unabhängigkeit zu bewahren, ebenso beharrlich Geld wie Ehrenstellen. Im Kriege übertraf er an Muth und Ertragung von Beschwerden ebenso wie an Tapferkeit alle seine Mitbürger. (Xenoph. memor. I. 1. 2. 3. Plat. Symp. p. 219 sq.) An Staatsgeschäften nahm er nur Theil, wenn es das Gesetz forderte, und dann zeigte er sich unerschütterlich gegenüber dem Volke wie den 30 Tyrannen in Vertheidigung des Rechtes. Von seinem Weibe, der berüchtigten Xantippe, wurde gesagt, sie sei „das böseste von allen, die es giebt". (Xen. conv. 2.) Bekannt ist die Aussage des Sokrates von einem Dämon, der ihm rathend zur Seite stehe. „Mir ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nemlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören lässt, mir von etwas abredet, was ich thun will; zugeredet aber hat sie mir nie." (Plat. apol. p. 31 u. 40.) Dieses negative Gefühl der Wahrheit ist wohl in allen Menschen, und giebt sich bald als Unwille, bald als Ohnmacht, irgend etwas richtig zu sagen, was noch nicht reif ist in uns, oder in ähnlichen Weisen kund, wird aber nur selten berücksichtigt, am allerseltensten bis zu der Stärke ausgebildet, die es in Sokrates erreicht hatte. Die Methode des Sokrates, die Wahrheit durch Fragen aus dem Menschen hervorzulocken, ist, wie bekannt, im Verlaufe der letzten Jahrhunderte vielfältig versucht und zur einseitigen Manier verunstaltet worden. Sein musterhaftes, sittlich erhabenes Leben krönte ein herrlicher Tod. Als Zeuge der Wahrheit und Tugend gehasst, wurde er auf die Anklage hin, ein Jugendverführer und Gottesläugner zu sein, von den democratischen Richtern zum Tode verurtheilt, unterliegend, wie er sagt, „dem üblen Ruf und dem Hass der Menge, dem auch schon viele andere treffliche Männer unterliegen mussten, und glaube ich, noch unterliegen werden." (Plat. apol. p. 18.) Er aber gieng seinem Tode wie ein Sieger dem Triumphe entgegen, gross im Leben und grösser noch im Tode, des Glaubens

der einer nothwendigen Ordnung der Dinge durch einen absoluten Verstand. Beide Voraussetzungen beruhten auf der Annahme eines ausser dem menschlichen Erkenntnissvermögen liegenden und auf den Menschen wirkenden Seins. Beide Voraussetzungen aber standen mit einander in einem offenbaren Widerspruche, und es musste darum noch ein anderes Princip der Erkenntniss geben, oder diese selbst war für den Menschen unmöglich. Bis zu dieser Verzweiflung an einer wirklichen Erkenntniss war die Philosophie durch die Sophisten gekommen. Mit derselben war aber dem denkenden Geiste auch das Bewusstsein erschlossen, dass kein ausser ihm liegender Grund der Erkenntniss einen vollständig gewissen Anhaltspunkt für das Bewusstsein enthalte. Er war somit in seinem Streben von Aussen nach Innen zurückgeführt und auf den einzig an sich gewissen Punkt der Wahrheit angewiesen, durch dessen Misskennung jener Widerspruch der objectiven Gegensätze entstanden war. Es mochte nun die Wahrheit in der Voraussetzung eines absoluten Seins und Verstandes liegen, oder durch die nothwendige Sinneswahrnehmung allein gegeben sein, jedenfalls war klar, dass der Mensch zur Erkenntniss derselben erst gelangen müsse, wo dieselbe auch immer zu suchen sein mochte.

---

an die Unsterblichkeit voll, und in der Ueberzeugung, dass ein göttliches Geschick ihn treffe und der Tod der höchste Gewinn für ihn sei. Bis das Schiff von Delos zurück kam, harrte er im Gefängnisse in heitern und philosophischen Gesprächen mit seinen Freunden auf den Tod, und verschmähte beharrlich, sich demselben durch die Flucht zu entziehen. Den Giftbecher trinkend, tröstete er noch seine Freunde und starb. (400 v. Chr.) Diog. Laert. II. 44. Plat. Crito, p. 52. Phaed. p. 99.

Der erste Ausgangspunkt musste also jedenfalls schon vorher in ihm gegeben sein, ehe er irgend eine Voraussetzung machen konnte. Nur durch eine Aehnlichkeit dieser Voraussetzungen mit dem Bewusstsein, welches zuvor schon in ihm war und ihm das Vermögen gab, solche Voraussetzungen machen zu können, waren beide möglich gewesen. Es musste somit dem Menschen, er mochte nun bloss sinnlich wahrnehmen oder in der sinnlichen Wahrnehmung auch noch einen Verstand suchen, die eine wie die andere Auffassung nahe liegen. Beide concentrirten sich in dem Menschen selbst, welcher die Wahrnehmung oder die daran sich knüpfende Voraussetzung machte. Was er auch immer thun mochte, blieb er doch des Einen gewiss, dass er denjenigen Mittelpunkt, durch welchen wahrgenommen oder Voraussetzungen gemacht wurden, in sich selber trage.

Es mochten ihm auch alle Voraussetzungen und alle daraus abgeleiteten Schlüsse und Erkenntnisse zweifelhaft werden, so dass ihm zuletzt keine Gewissheit mehr übrig blieb, so blieb ihm doch das Eine übrig, dass er nichts Gewisses wisse. Dieses Wissen selbst aber war doch schon eine Gewissheit, die er unter keiner Bedingung aufgeben konnte. Er mochte nun glauben, oder meinen, oder wissen, dass er etwas wisse oder dass er nichts wisse, so war ihm doch das Eine gewiss, dass er selbst ein Glaubender, Meinender oder Wissender war. Eine Gewissheit also blieb auch in der Ungewissheit dieses Forschens und Strebens nach Wahrheit.

Wenn wir aber wissen, dass wir streben, und dieses Streben eine gewisse Thätigkeit ist, eine Bewegung unserer eigenen Kraft auf irgend Etwas hin, so versteht sich von selbst, dass die nächste

Frage, die uns am meisten interessiren muss, die nach dem Ziele unseres Strebens sein muss. Dass wir nach Etwas streben, wissen wir; also müssen wir fragen: Wonach streben wir? Den Zweck alles Strebens zu erkennen, das ist die Aufgabe, welche den Menschen und den denkenden Menschen zumeist beschäftigen muss. Alle andere Erkenntniss ohne diese ist unnütz. Alle logischen und physikalischen Erkenntnisse sind nur in Beziehung auf das ethische Bewusstsein von Werth; und nur Dasjenige wird in seinem Wesen erkannt, dessen Zweck erkannt worden ist.

Die Vernunft ist darum erst dann auf der richtigen Spur wirklicher Erkenntniss, wenn sie von den Dingen angeben kann, warum sie sind, und so sind, wie sie sind. Diess aber erkennt sie nur, wenn sie von ihnen sagen kann, in wie ferne es den Dingen gut ist, so und nicht anders zu sein. Von den Dingen aber kann die Vernunft diese Erkenntniss erst dann gewinnen, wenn sie diess zuvor von sich selbst weiss. Diese Selbsterkenntniss ist darum die Aufgabe des Menschen, und in ihr ist mit der Weisheit auch die Tugend und Seligkeit des Menschen gesetzt. Diese Selbsterkenntniss ist darum das erste einheitliche Princip der Philosophie. In ihr ist Anfang und Ziel, und darum nothwendig auch die vermittelnde Kraft des Lebens den Menschen aufgeschlossen.

Mit diesem Princip der Selbsterkenntniss, welches Sokrates durch Wort und That mit gleicher Energie ausgesprochen, ist offenbar der erste und höchste Ausgangspunkt des selbstständigen menschlichen Bewusstseins gegeben, und darum im Allgemeinen und dem Principe nach die höchste Stufe des subjectiven Bewusstseins erreicht, welche nur noch son-

derheitlicher Vermittlung und Begründung bedarf, um den Abschluss der gesammten logischen und natürlichen Erkenntnisse der Menschen auf dem Wege der subjectiven Forschung zu erreichen. Damit aber diese Vermittlung sich allseitig abschliessen konnte, musste das Princip selbst in seiner Einfachheit und Unterschiedenheit ausgesprochen werden, und diess konnte in der That nicht klarer, entschiedener und schärfer geschehen, als es durch Sokrates allen Zeugnissen der Geschichte gemäss geschehen ist.

B. Die Lehrsätze der sokratischen Philosophie im Besondern.

198. Die Lehrsätze des Sokrates aus den späteren Darstellungen seiner Lehre ganz ungetrübt von der ihnen beigegebenen Mischung herzustellen, ist wohl nicht leicht möglich. Nur durch die Vergleichung mit dem einfachsten Ausdruck des durch das Leben und den Tod des Sokrates bestätigten Principes, das durch die nothwendige Entwicklung des menschlichen Gedankens seinem wesentlichen Inhalte nach erkannt ist, lässt sich einigermassen das rein Sokratische von der spätern Zuthat ausscheiden. Als diejenigen Stellen, in welchen die sokratischen Lehren am reinsten sich finden, dürften wohl nachstehende hervorgehoben werden.

a. Ausgangspunkt der sokratischen Philosophie.

199. Dass die wahre Erkenntniss von dem Bewusstsein der Unwissenheit ausgehe, erzählt er einfach in der Apologie, anknüpfend an den delphischen Orakelspruch, welcher ihn für den weisesten der Menschen erklärt hatte:

„Nachdem ich dieses gehört, gedachte ich bei mir also: Was meint doch wohl der Gott? denn das bin ich mir doch bewusst, dass ich weder viel noch wenig weise bin, und lügen wird er doch wohl nicht; und lange Zeit konnte ich nicht begreifen, was er meinte. Hernach endlich wendete ich mich zu folgender Untersuchung. Ich gieng zu

Einem von den für weise Gehaltenen, und es schien mir dieser Mann vielen andern Menschen, am meisten aber sich selbst sehr weise vorzukommen, es zu sein aber nicht; und darauf versuchte ich, ihm zu zeigen: er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht, wodurch ich ihm dann selbst verhasst ward und vielen der Anwesenden. Da gedachte ich: weiser als dieser Mann bin ich nun doch wohl freilich, denn es mag nun wohl Keiner von uns Beiden etwas Tüchtiges wissen; allein dieser meint etwas Tüchtiges zu wissen, da er es nicht weiss, ich aber, da, wo ich nichts weiss, meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses Wenige doch weiser zu sein, dass ich, was ich nicht weiss, auch nicht glaube zu wissen. Nach diesem nun gieng ich der Reihe nach (zu den Staatsmännern, Dichtern, Handwerksleuten), bemerkend freilich und bedauernd und auch in Furcht darüber, dass ich mich verhasst machte; doch aber dünkte es mich nothwendig, des Gottes Sache über alles Andere zu setzen; und wahrlich, es ergieng mir so: die Berühmtesten dünkten mich beinahe die Armseligsten zu sein, wenn ich es dem Gott zufolge untersuchte, andere minder Geachtete aber noch eher für vernünftig gelten zu können; und so scheint wohl in der That der Gott weise zu sein, und mit diesem Orakel diess zu meinen, dass die menschliche Weisheit sehr Weniges nur werth ist, oder gar nichts; wie wenn er sagte: Unter euch, ihr Menschen, ist der der weiseste, der wie Sokrates einsieht, dass er in der That nichts werth ist, was die Weisheit anbelangt." *

Aus dieser Erkenntniss der Unwissenheit geht ihm dann die weitere Erkenntniss hervor, dass man, im Bewusstsein, nichts zu wissen, Weisheit suchen und in diesem Suchen bei sich selbst anfangen müsse. So spricht er von sich wieder in der Apologie:

---

* Plat. apol. p. 21 seq.

„Ich bin zwar euch, ihr Athener, zugethan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und nicht aufhören, nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen mit meinen gewohnten Reden. Wie, bester Mann, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich auf's Beste befinde, nicht zu sorgen und hierauf nicht zu denken? und wenn Jemand unter euch diess läugnet und behauptet, er denke darauf, werde ich ihn nicht gleich loslassen, sondern ihn fragen und prüfen, und wenn mich dünkt, er besitze keine Tugend, behaupte es aber, werde ich es ihm verweisen, dass er das Wichtigste geringe achtet, das Schlechtere aber höher." *

b. Ziel der sokratischen Philosophie.

200. Diesem Principe zufolge forschte er nun überhaupt und zunächst bei sich selbst nach dem Zweck. So erzählt er im Phädo dem Kebes:

„In meiner Jugend hatte ich ein wundergrosses Bestreben nach jener Weisheit, welche man die Naturkunde nennt; denn es dünkte mich gar etwas Herrliches, die Ursachen von Allem zu wissen, wodurch Jegliches entsteht und wodurch Jegliches vergeht, und wodurch es besteht. Hundertmal wendete ich mich bald hier bald dort hin und erblindete endlich bei dieser Untersuchung so gewaltig, dass ich auch das verlernte, was ich vorher zu wissen glaubte. Als ich nun einmal Einen hörte, dass die Vernunft es ist, welche Alles anordne, erfreute ich mich dieser Ursache und gedachte, wenn sich dieses so verhält, werde die ordnende Vernunft Jegliches so stellen, wie es sich am Besten befindet, und ich glaubte, indem er für jedes Einzelne den Grund nachwiese, werde er das Beste eines Jeglichen darstellen und das für Alles insgesammt Gute." **

„Ich wäre, um zu wissen, wie es sich mit diesen Ursachen verhält, gar zu gerne Jedermanns Schüler geworden;

* Plat. apol. p. 29.
** Plat. Phaed. p. 97.

da es mir aber so gut nicht wurde, und ich dieses weder selbst zu finden, noch von einem Andern zu lernen vermochte, willst du, dass ich dir von dem nächsten Wege, den ich eingeschlagen habe in Erforschung der Ursachen, eine Beschreibung gebe? — Ich befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, und es dünkte mich, ich müsse zu meinen Gedanken meine Zuflucht nehmen, und indem ich jedesmal von dem Gedanken ausgehe, den ich für den stärksten halte, setze ich, was mir scheint mit diesem übereinzustimmen, als wahr, was aber nicht, als nicht wahr." *

Dieser stärkste Gedanke aber ist ihm das Bewusstsein des Zweckes, welcher, wenn erkannt würde, wie er die ganze Welt ordne und zusammenhalte, uns die vollkommenste Erkenntniss der Welt geben würde. In diesem Zwecke einigen sich Weisheit und Tugend. „Darum sagte er," nach dem Zeugniss Xenophons: „Die Gerechtigkeit und jegliche andere Tugend sei Weisheit; denn das Gerechte und Alles, was durch Tugend geschieht, sei schön und gut. Weder werden nun die, welche dieses können, als dasselbe irgend Anderes wählen, noch vermögen die, welche es nicht können, zu handeln, sondern wenn sie es versuchen, fehlen sie. So nun thun die Weisen das Schöne und Gute, die Nichtweisen vermögen es nicht. Da nun das Gerechte und alles übrige Gute und Schöne durch Tugend geschieht, so ist offenbar, dass auch die Gerechtigkeit und jede andere Tugend Weisheit sei." **

Uebereinstimmend damit ist seine Behauptung, dass die Menschen nur aus Unkenntniss das Böse wählen.

„Ihr behauptet, nicht aus Unerzogenheit und aus Unwissenheit, sondern freiwillig seien die Ungerechten ungerecht. Die Ungerechtigkeit aber sei schändlich und gottlos. Wie

* Plat. Phaed. p. 100.

** Xenoph. memorab. III. 9.

sollte nun wohl ein solches Uebel Jemand freiwillig wählen? Ja, sagt ihr, wer den Lüsten unterliegt. Aber dann ist ja dieses wieder nicht freiwillig, wenn das Siegen freiwillig ist." * Daher giebt ihm auch Aristoteles das Zeugniss: „Sokrates beschäftigte sich mit dem Ethischen, aber gar nicht mit der gesammten Natur, suchte jedoch in jenem das Allgemeine und richtete zuerst das Nachdenken auf Begriffsbestimmungen." ** Dieses Zeugniss stimmt offenbar mit dem vorher aus dem Phädo angeführten; von dem Ausgehen der sokratischen Schlüsse von dem Allgemeinen, als welches er das Schöne und Gute bezeichnet. Darum sagt Aristoteles weiter hinsichtlich dieser seiner Methode: „Indem Sokrates mit den ethischen Tugenden sich beschäftigte und zuerst über diese die allgemeinen Bestimmungen suchte, suchte derselbe zweckgemäss das, was ist; denn er suchte, Schlüsse zu bilden; Anfang der Schlüsse ist aber das, was ist. Zweierlei ist daher, was man mit Recht dem Sokrates beilegen mag, die Schlüsse aus Induction und das Bestimmen im Allgemeinen. Denn dieses Beides bezieht sich auf den Anfang (das Princip) der Wissenschaft. Aber Sokrates nahm weder das Allgemeine noch die Bestimmungen als getrennt an." *** Diese letztere Bemerkung des Aristoteles bezeugt zugleich, wie sehr dem Sokrates Wissenschaft und Tugend mit dem Leben Eins war.

c. Vermittlung in der Einheit von Weisheit u. Tugend.

201. Darum sagt er von sich: „Denn nichts Anderes thue ich, als dass ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht zuvor für den Leib zu sorgen, sondern überall für nichts Anderes so sehr, als für die Seele, dass diese auf's Beste gedeihe, indem nicht aus dem Reichthum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichthum und alle andern menschlichen Güter,

* Plat. Kleitoph. p. 407.
** Arist. metaph. XII. 4. (p. 1078 b. 27.)
*** Arist. l. c.

insgesammt, eigenthümlich und gemeinschaftlich. Wo aber der Gott mich hinstellte, damit ich nemlich in Aufsuchung der Weisheit mein Leben hinbrächte und in Prüfung meiner selbst und Anderer, wenn ich da, den Tod oder irgend etwas fürchtend, aus der Ordnung gewichen wäre, arg wäre mir das, und in Wahrheit, dann könnte mich einer mit Recht hierher führen vor Gericht, weil ich nicht an die Götter glaubte."*

Er anerkannte darum weder den Tod als ein Uebel noch irgend etwas Anderes, als die Ungerechtigkeit. „Mir werden weder Melitos," sagt er in seiner Vertheidigung, „noch Anytos das mindeste Leid zufügen, und sie könnten es auch nicht; denn es ist, glaube ich, nicht in der Ordnung, dass dem bessern Manne von dem schlechtern Leides widerfahre. Tödten kann mich wohl Einer, oder vertreiben, oder des Bürgerrechtes berauben, allein diess hält Mancher vielleicht für grosse Uebel, ich aber gar nicht, sondern vielmehr für so etwas, wie dieser thut, der einen Andern sucht widerrechtlich hinzurichten."** „So bewährte er denn durch seinen Tod," wie Xenophon bemerkt, „seinen Muth und seine Seelenstärke. So wie er erkannt hatte, dass der Tod für ihn besser sei, als ein ferneres Leben, so war er, so wie er überhaupt nie gegen das Gute sich sperrte, auch gegen den Tod nicht verzagt, sondern empfieng und bestand ihn freudig,"*** und versicherte sogar die Athener nach dem ausgesprochenen Todesurtheil: „Es mag wohl, was sich mit mir ereignet hat, etwas Gutes sein; denn jetzt ist mir Dasjenige begegnet, was wohl Mancher für das grösste Uebel halten könnte, und dennoch hat mir, weder als ich des Morgens von Hause gieng, das Zeichen des Gottes widerstanden, noch auch, als ich die Gerichtsstätte betrat, noch auch irgend wie in der

* Plat. apol. p. 28 seq.
** Plat. l. c. p. 30.
*** Xenoph. ap. am Ende.

Rede, wenn ich etwas sagen wollte, wie sonst wohl bei andern Reden, wo es mich oft mitten in den Reden aufhält. Unmöglich würde mir das gewohnte Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht begriffen gewesen wäre, etwas Gutes zu thun; denn nicht nur sonst ist man dort glückseliger als hier, sondern auch die übrige Zeit unsterblich. Also müsst auch ihr Richter gute Hoffnung haben in Absicht des Todes, und diess Eine für wahr annehmen, dass es für den guten Mann kein Uebel giebt, weder im Leben noch im Tode, noch dass je seine Angelegenheiten von den Göttern vernachlässigt werden. Auch die meinigen haben jetzt nicht von ohngefähr diesen Ausgang genommen, sondern mir ist deutlich, dass Sterben und aller Mühe entledigt werden, jetzt schon das Beste für mich war.« *

C. Einheitliche Zusammenstellung der sokratischen Lehre.

a. Systematischer Zusammenhang der Lehre des Sokrates.

α. Begründung dieses Zusammenhangs.

202. Wenn Sokrates seine Lehre nicht in systematischer Weise vorgetragen, so folgt daraus nicht, dass sie auch keinen systematischen Zusammenhang hatte. Sokrates gehörte nicht zu denjenigen Menschen, welche hunderterlei verschiedene Gedanken zusammenhangslos in ihrem Kopfe beherbergen können, weil dieselben nicht aus ihrem Leben hervorgewachsen, sondern gelegentlich von Aussen her aufgenommen, von Andern erlernt und dem eigenen Bewusstsein gewaltsam eingeprägt worden. Sein ganzes Leben giebt davon Zeugniss, dass die Einheit eines in sich harmonischen Bewusstseins ihm über Alles gieng. Vermochte er doch in keiner Weise Wissen und Leben von einander zu trennen. Vielmehr war er im höchsten Grade ein in sich einheitlicher Charakter. Auch war sein Princip in dem innigsten Zusammenhang von Wissen und Leben gegründet, und wie er selbst der Erforschung der natürlichen Ursache der

---

* Plat. apol. am Ende, p. 41.

Dinge darum den Abschied gegeben, weil er zuerst über das Eine Nothwendige, über den Zweck alles Strebens, im Klaren sein wollte, so musste er vermöge dieses Principes jede mit demselben unvereinbare Anschauung ausschliessen und aus dem einen Mittelpunkt einer subjectiven gewissen Ueberzeugung jede andere Wahrheit ableiten. Selbst die Neuheit seiner Lehre würde eine bloss äussere Zusammenfassung innerlich unvereinbarer Meinungen nicht zugelassen haben.

β. Die wesentlichen Mittelglieder desselben.

1. Ausgangspunkt, die natürliche Unwissenheit.

203. Betrachtet man die sokratische Lehre in ihrem Zusammenhange, so erscheint als das Erste und Gewisseste derselben die Erkenntniss, dass der Mensch von Natur aus und an sich selbst nichts Gewisses wissen könne. Der grösste und schädlichste Irrthum der Menschen besteht nach ihm darin, dass sie meinen, etwas zu wissen, da, wo sie nichts wissen. Dadurch werden sie zumeist abgehalten, eine wirkliche und richtige Erkenntniss sich zu erwerben. Nur wenn wir wissen, dass wir nichts wissen, werden wir nach Erkenntniss streben und dadurch bereits ein Zweites erkennen: dass wir nemlich nach Etwas streben.

2. Ziel, das Gute.

204. Dasjenige aber, wonach wir streben, muss mit uns selbst wesentlich zusammenhängen. Nur das, was uns innerlich eigen werden kann, kann uns in Wahrheit kräftiger, wissender, edler machen. Die erste Frage bei allem Streben muss also die nach dem wesentlichen Gewinn für uns, nach dem wahren Nutzen sein, den das Erstrebte für uns haben wird. Das wahrhaft Nützliche ist aber nicht Dasjenige, was die Meisten dafür halten, wenn es dem Menschen äusserlich ist, sondern das dem Wesen des Menschen Angemessene,

das Gute. Alles Streben der Menschen muss aber einen Zweck haben, und darum muss das Streben des Menschen immer nur auf das Gute gerichtet sein. Dieses Gute ist die Ursache alles dessen, was ist, und jede andere Ursache ist nur um dieser Ursache willen eine solche. Wir erkennen folglich die Ursachen der Dinge nur, wenn wir wissen, was das für sie Beste ist.

205. Der Weg aber, zu dieser Erkenntniss zu gelangen, war dem Sokrates ein zweifacher. Der eine Weg zur rechten Erkenntniss war die Prüfung und Aufhebung der falschen Erkenntniss. Desswegen suchte er durch eine unwiderstehliche Skepsis sich und Andere von der Nichtigkeit eines ungeprüften Wissens zu überzeugen, und vernichtete die vorausgehende Sophistik dadurch, dass er die in ihr liegende Negation gegen sie selbst wendete. Durch diese Negation einer bloss negativen Erkenntniss gelangte er zur Begründung eines positiven Wissens auf dem Wege der Induction. Da nemlich das Nicht-Wissen den Menschen an und für sich gewiss war, so war damit eine allen Menschen zukommende Allgemeinheit des Nicht-Wissens und mit ihr ein gleich allgemeines Streben nach Wissen gefunden. In diesem Streben lag die weitere Gewissheit, dass allen Menschen ein Ziel ihres Strebens in einer dunklen Ahnung gegenwärtig sein müsse. In dieser Ahnung ist der Mensch von Natur aus sich bewusst, dass es ein allgemeines höchstes Gut, einen bleibenden Zweck seines Strebens geben müsse. An diese Voraussetzung knüpfte sich dann alle weitere Erkenntniss, indem Alles, was mit dieser Gewissheit nothwendig zusammenhieng und harmonirte, für den Menschen

3. Vermittlung; Skepsis und Induction.

wahr sein musste, weil es mit seinem ganzen Wesen harmonisch war.

γ. Princip; Harmonie aller Thätigkeiten.

206. Es musste darum auch Tugend und Erkenntniss mit einander harmonisch sein, und beide mit einander mussten dem einen menschlichen Wesen als Mittel zu seiner Vollendung entsprechen. In dem menschlichen Streben lag einerseits eine gewisse Kraft und Thätigkeit, und andererseits ein Bewusstsein von dieser Kraft. Beide aber mussten auf ein und dasselbe Ziel gerichtet sein, weil sie aus ein und derselben Natur hervorgiengen. Die Kraft musste zur Tugend, das Bewusstsein zur Weisheit ausgebildet werden, und in dieser Bildung mussten beide unzertrennlich von einander erscheinen. Wahre Weisheit ist nothwendig Tugend, und wahre Tugend nothwendig Weisheit. Beide sind in ihrem Ziele und in ihrem Grunde und darum auch im Leben eins. Diese Einheit beider bekräftigte er sowohl durch sein Leben, wie durch seinen Tod, denn sie war ihm keineswegs eine bloss doctrinelle und theoretische, sondern eine wirkliche und lebendige.

b. Einseitigkeit d. Lehre des Sokrates.

α. Hinsichtlich einer erschöpfenden wissenschaftlichen Durchbildung.

207. Weil Sokrates die Einheit seiner Lehre als eine persönliche in seinem eigenen Leben ausgesprochen und durchgebildet hatte, entgieng es ihm, dass er dadurch für dieselbe mehr ein subjectives Zeugniss abgelegt, als sie wissenschaftlich begründet hatte. Sein Zeugniss für die Wahrheit seiner Lehre ist allgemein menschlich bedeutsam und factisch unwiderleglich; aber es fehlt ihm die wissenschaftliche Durchbildung und damit auch die Anwendung auf die übrigen Erkenntnisse. Unbekümmert um den Inhalt des Streites der vorhergehenden Entwicklung, erhebt sie sich in einem ganz neuen Principe über denselben und versöhnt

darum auch die im Kampfe begriffenen Gegensätze nicht objectiv, sondern nur subjectiv.

Wenn auch allerdings anerkannt werden musste, dass der Mensch zunächst nur um sich und den Zweck seines eigenen Lebens sich bekümmern müsse, und nur dann, wenn er darüber in's Reine gekommen, ein Fortschreiten seiner Erkenntniss zu den Gegenständen ausser ihm am Orte sein könne, so war doch dieser Fortschritt selbst ein unvermeidlicher und die Selbsterkenntniss war am Ende doch wieder durch die Erkenntniss der Dinge ausser uns und ihres Verhältnisses zu einander und zu uns bedingt. Das von Sokrates ausgesprochene Princip der ethischen Selbsterkenntniss war ja selbst wieder eine Folge des vorausgehenden Principienstreites gewesen. Wie dieses Princip nun Harmonie des Wissens und Handelns forderte, musste es sich selbst widersprechen, wenn es diese Forderung einer lebendigen Einheit nicht auch auf die objectiven Principien der Erkenntniss ausdehnen wollte.

β. Verwechslung von Grund und Folge, Mittel und Zweck.

208. Es konnte aber auch bei dem Mangel der dialectischen Versöhnung der entgegengesetzten Ausgangspunkte der Erkenntniss von der sokratischen Lehre das als nothwendig geforderte Bewusstsein des sittlichen Zweckes der menschlichen Thätigkeit nicht seinem ganzen objectiven Inhalte nach ausgesprochen werden. Das Ziel des Strebens blieb immer nur ein subjectiv bestimmtes, und jene Einheit, durch welche Wissen und Thun wirklich Eins sein sollten, war eben so gut eine vorausgesetzte und vorausgehende, als eine erschlossene und nachfolgende. Desswegen machte ihm schon Aristoteles den Vorwurf: „Sokrates forscht theils richtig, theils fehlt er; denn dass er meint, alle Tu-

genden seien Erkenntniss, darin fehlt er; dass sie aber nicht ohne Erkenntniss sind, hat er trefflich gesagt.“ * Nach Aristoteles besteht somit das Mangelhafte der sokratischen Lehre in der Nichtunterscheidung von Grund und Folge, indem offenbar Weisheit und Tugend neben einander gestellt sind, ohne dass klar wird, welche von beiden von der andern abhängig ist, oder ob beide von einem gemeinschaftlichen Grunde gleichmässig abhängig sind.

Das Gleiche begegnet dieser Lehre hinsichtlich des Zweckbegriffes, was gleichfalls bereits Aristoteles bemerkt hat: „Nicht richtig macht Sokrates die Tugenden zu einem Wissen; denn derselbe meint, nichts müsse vergeblich (zwecklos) sein. Daraus aber, dass er die Tugenden zu einem Wissen machte, widerfuhr ihm, dass die Tugenden vergeblich sind.“ ** Sie haben nemlich keinen Zweck ausser sich, sondern das Wissen hat die Tugend und die Tugend hat das Wissen zum Zweck. Wie Grund und Folge, so fällt ihm auch Mittel und Zweck in Eins zusammen.

γ. Ungenügende Bestimmung des Zieles und Grundes der Freiheit.

209. In dieser Einheit hat er nun allerdings ein letztes und höchstes Princip, in welchem Wissen und Handeln zu dem einheitlichen Ziele einer unveränderlichen und ewigen Glückseligkeit führen, geahnt. Diese Einheit aber war nur durch eine vollkommene Erkenntniss und Gewissheit eines absoluten und persönlichen Lebensprincipes einerseits, und durch eine vollkommene Erkenntniss der Bedingungen der menschlichen Freiheit, auch der natürlichen und physischen, andrerseits zu erreichen. Das Sein eines solchen ausser allem menschlichen Leben herrschenden persönlichen, göttlichen Wesens, in

* Arist. eth. ad Nicom. VI. 13. (p. 1144 b. 19.)

** Arist. magn. mor. I. 1. (p. 1183 b. 8.)

welchem die menschliche Freiheit ein objectiv höchstes Ziel ihres Strebens erkennen konnte, hat nun Sokrates allerdings geahnt und mit vorahnenden Worten ausgesprochen; aber es war ihm und der griechischen Philosophie überhaupt nicht möglich, das wirkliche Verhältniss dieses göttlichen Wesens zur menschlichen Freiheit, ohne bestimmt ausgesprochene geoffenbarte Willenserklärung desselben an die menschliche Freiheit, richtig zu erkennen. Mit diesem nothwendigen Mangel der griechischen Philosophie verbindet sich aber in der sokratischen Lehre noch ein anderer, die unvollständige Erkenntniss nemlich der menschlichen Natur hinsichtlich der physischen Bedingung ihres freien Strebens.

Sokrates hatte darum allerdings das rechte Ziel vor Augen, er vermochte es aber nicht vollständig zu erfassen. Ebenso hat er auch den richtigen Ausgangspunkt aller Erkenntniss getroffen, aber auch diesen hat er mehr vorausgesetzt, als wissenschaftlich begründet.

c. Einheitliche Bedeutung der Lehre des Sokrates.

α. Allgemeines Verhältniss zur philosophischen Erkenntniss.

1. Bestimmung des allgemeinsten Ausgangspunktes für jede philosophische Erkenntniss.

210. Wenn die sokratische Lehre nicht in jeder Beziehung die Anforderung einer strengen Wissenschaftlichkeit erfüllte, so hatte sie doch die letzte Möglichkeit der wissenschaftlichen Vermittlung durch ihr Princip im Allgemeinen ausgesprochen. Ausgang, Ziel und einheitliche Vermittlung der selbstständigen philosophischen Erkenntniss war durch sie im Allgemeinen festgestellt.

Der von der sokratischen Lehre aufgestellte Ausgangspunkt jeder Erkenntniss von dem Bewusstsein des Nichtwissens war ebenso sehr ein allgemein wahrer, als er für jede einzelne Erkenntniss der einzig richtige war. Die höchste subjective Gewissheit lag in diesem Ausgangspunkte;

über ihn konnte kein Zweifel mehr hinausgehen, und wenn auch nicht jede Skepsis durch diesen sokratischen Ausgangspunkt der Erkenntniss schon abgewiesen war, so lag doch die Möglichkeit in ihm, sie in Wirklichkeit wissenschaftlich zurückzuweisen, und wenn nicht alle positive Erkenntniss, die der Mensch auf diesen unumstösslichen Ausgangspunkt zu bauen vermag, von Sokrates wirklich schon darauf gebaut worden ist, so hat er doch wenigstens zuerst den sichern Grund gezeigt, auf welchem jeder Bau begonnen werden muss. Wurde diese Grundlage richtig benützt, so konnte durch sie und nur durch sie allein die Wissenschaft auf den Standpunkt einer unumstösslichen subjectiven Gewissheit erhoben werden.

2. Bestimmung des persönlichen Werthes der Philosophie durch die Hinweisung auf ihre ethische Bedeutung.

211. Wie aber einerseits die Gewissheit der Erkenntniss auf diesem sokratischen Principe beruhte, so war andererseits auch der Werth der Wissenschaft für den Menschen erst in das rechte Licht gesetzt. Die Wissenschaft erhielt durch ihn eine persönliche, mit dem Leben des Menschen unauflöslich verwachsene Bedeutung, und gab ebenso wieder durch die Verbindung mit der Wissenschaft und Tugend dem Leben seinen höheren ethischen Werth. Cicero hat nur die eine Seite dieser Bedeutung erkannt, wenn er meint: „Sokrates habe zuerst die Philosophie aus dem Himmel gerufen und sie in die Städte der Menschen gebracht, indem er sie gleichsam in ihre Wohnungen eingeführt und gezwungen, über Leben und Sitten, über Gutes und Böses Untersuchungen anzustellen.“ Vielmehr könnte man sagen: er habe sie durch diese Untersuchungen über Gutes und Böses von ihrer irdischen Bedeutung zu einer himmlischen erhoben. In dieser Hinsicht hat Sokrates der Philosophie die höchste Entwicklungsstufe im menschlichen Bewusst-



sein errungen, indem er den Zweckbegriff in sie eingetragen.

3. Bestimmung des allgemeinen Gesetzes der organischen Vermittlung durch die Lehre von der Harmonie des Allgemeinen mit dem Besondern.

212. Sowie er aber das höchste Ziel und den letzten Grund der Erkenntniss im Allgemeinen ausgesprochen, hat er zugleich auch das Gesetz der philosophischen Vermittlung in dieser Allgemeinheit gefunden. Diess ist das Gesetz der nothwendigen Harmonie von Ausgangspunkt und Ziel, von Grund und Folge und der zwischen den Gegensätzen liegenden Mittelglieder. Seine Lehre setzt überall eine sonderheitliche Anregung zur Thätigkeit und ein allgemeines Ziel derselben in coordinirter Unmittelbarkeit voraus, und lässt beide in einer vermittelnden Thätigkeit zu einer nothwendigen Harmonie zusammenstimmen. Die Einheit der Gegensätze in einem durch beide zugleich bedingten Mittelgliede ist ihm das Gesetz der wissenschaftlichen Untersuchung und ebenso nothwendig das Gesetz des Lebens, und wenn er dieses Gesetz auch nicht wissenschaftlich erkannt und rein philosophisch ausgesprochen, so hat er es doch überall factisch zu Grunde gelegt und erprobt. Dadurch aber, dass er das Höchste, was dem natürlichen Menschen erreichbar ist, in seinem Leben wirklich erreicht, hat er das grösste Zeugniss für die wahre Bedeutung der Philosophie abgelegt, und insbesondere für das griechische Bewusstsein den Angelpunkt alles seines Strebens, den Höhepunkt der subjectiven Entwicklung festgestellt.

β. Verhältniss der sokratischen Philosophie zur gleichzeitigen Entwicklung.

1. Verhältniss zur griechischen Phi-

213. Mit Sokrates war die griechische Philosophie in ein **neues Stadium** ihrer Entwicklung getreten. Was man zuvor als letzten Grund der Erkenntniss immer nur vorausgesetzt, das hatte er wirklich ausgesprochen und als ersten Erkenntnissgrund festgesetzt. Wenn sich in der bisherigen

losophie überhaupt.

Entwicklung zuvor immer einander gegenseitig sich ausschliessende Gegensätze in den letzten Gründen der Erkenntniss ergeben hatten, so war doch wenigstens so viel daraus klar, dass diese Gegensätze nicht in dem denkenden Subjecte selbst als Gegensätze gedacht werden konnten. Diese Gegensätze konnten Folgen des Denkens oder Voraussetzungen desselben sein, keineswegs aber in der Einheit des denkenden Subjects ihren Grund haben. Was man auch immer für eine Voraussetzung machen oder für ein Resultat gewinnen mochte, der erste Grund blieb immer im Subjecte, welches denkend zu diesen Voraussetzungen und Resultaten gelangte. Diese erste Einheit musste jeder Forschende zugeben; aber sie wurde vor Sokrates bloss stillschweigend vorausgesetzt und nicht als einheitliches Gesetz der Vergleichung festgestellt. Indem Sokrates diess gethan, hatte er die griechische Philosophie nicht bloss zu einem neuen Stadium, sondern zugleich auch zum letzten Principe ihrer selbstständigen Entwicklung geführt. Ueber diesen sokratischen Einheitspunkt der Erkenntniss konnte keine Philosophie mehr hinausgehen. Mit demselben war der Einheitspunkt aller bisher hervorgetretenen Gegensätze gefunden. Wie diese Gegensätze in der subjectiven Erkenntniss ihren Grund hatten, so konnten sie in der relativen Vergleichung im Subjecte allein ihre wahre Versöhnung finden. Die bisherige Unmittelbarkeit der Vergleichung zweier sich ausschliessenden Gegensätze, welche nothwendig zur Aufhebung des einen und des andern führen musste, war durch die sokratische Philosophie aufgehoben. An die Stelle derselben war ein mittlerer Einheitspunkt getreten, welcher als relativer Mittelbegriff die ursprüngliche Theilung

der Begriffe zum vermittelten vollständigen Schlusse erweiterte.

Dadurch war auch die eigentliche Bedeutung der griechischen Philosophie offenbar geworden. Wie die ganze griechische Philosophie auf der Selbstständigkeit der subjectiven Thätigkeit beruhte, so war nun diese Selbstständigkeit auf dem Gebiete der Philosophie durch Sokrates in ihrem letzten Grunde und in ihrem höchsten Ziele ausgesprochen. Ueber diesen sokratischen Standpunkt konnte die griechische Philosophie dem Principe nach unmöglich mehr hinausgehen. Es konnte derselbe wissenschaftlicher begründet, weiter ausgeführt, in alle Gebiete der Erkenntniss und des Lebens eingetragen, aber nicht mehr überschritten werden.

Aus dieser Stellung der sokratischen Philosophie zur griechischen Bildung überhaupt ergiebt sich von selbst das Verhältniss derselben zur unmittelbar vorausgehenden und nachfolgenden philosophischen Entwicklung. Wie jede andere Entwicklungsstufe einer organischen Bildungsform, war auch sie abhängig und bedingt von der vorausgehenden Zeit, und bedingte ebenso wieder eine auf sie folgende weitere Entwicklung.

2. Verhältniss zur vorhergehenden Entwicklung.

214. Nothwendiger Weise musste der denkende Geist zuerst in der Entwicklung seines Bewusstseins nach Aussen blicken, weil er durch ein inneres Bedürfniss sich gedrängt fand, den anfänglichen Zustand seines Wissens um sich selber, welcher einer allseitigen Unwissenheit gleichkam, zu verlassen, um zum wirklichen Wissen fortzuschreiten. Es konnte ihm also nicht zuerst einfallen, da den Anfang und die Quelle des Wissens zu suchen, wo er den Grund des Nichtwissens gefunden hatte. Fand er sich nun durch einen innern

Drang genöthigt, nach Erkenntniss zu forschen, so war sein erstes Streben nothwendig nach Aussen gerichtet, um durch die Eintragung des Aeussern in sich diesen geistigen Hunger zu stillen. Erst wenn er auf allen Wegen die Unmöglichkeit erkannt hatte, den Grund seiner Erkenntniss ausser sich zu finden, konnte er wieder mit Bewusstsein zu sich selbst zurückkehren. Die Erkenntniss dieser Unmöglichkeit war aber durch den Gegensatz der atomistischen und eleatischen Philosophie bereits vollständig offenbar geworden, und die Sophistik hatte in Folge dieser Erkenntniss bereits die Hoffnung auf eine wirkliche Wissenschaft aufgegeben, und den Weg zur Verzweiflung an aller Philosophie betreten. Nun war die Nothwendigkeit, zu einem neuen Principe, und zwar zu dem einzig noch übrigen, dem der subjectiven Gewissheit des denkenden Geistes von sich selbst und seinem Denken, seine Zuflucht zu nehmen, gegeben. Wenn alle übrigen Voraussetzungen unsicher gemacht waren, so konnte diese wenigstens nicht geläugnet werden. Hier war jener Punkt im menschlichen Bewusstsein, den der Mathematiker in der Physik gefordert hatte, um durch diesen einzigen unbeweglichen Punkt die ganze Welt zu bewegen. Nur nachdem die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins diese Höhe des Gegensatzes erreicht hatte, war die richtige Erkenntniss des wahren Einheitspunktes alles Wissens möglich. Jetzt erst konnte das sokratische Princip mit vollem Bewusstsein ergriffen werden, und so ist Sokrates negativer Weise von der vorausgehenden Entwicklung abhängig, weil das von ihm aufgestellte Princip zuvor keine eigentliche philosophische Bedeutung gehabt haben würde.

Aber auch positiver Weise musste durch die eleatische Philosophie und selbst durch die Sophistik schon eine gewisse logische und dialectische Uebung des Gedankens errungen sein, damit durch das so geschärfte Auge des Geistes im Kampfe mit den falschen Resultaten und den falschen Voraussetzungen der sophistischen Kunst ein höheres einheitliches Princip gefunden werden konnte. In so ferne ist die Sophistik unmittelbare Vorläuferin der sokratischen Lehre, indem sie dem Sokrates in ihrem Missbrauch der subjectiven Kraft die Mittel an die Hand gab, eben dieser subjectiven Thätigkeit die richtige Stellung und Bedeutung anzuweisen. Wenn die Sophisten den Menschen zum Maase aller Dinge gemacht und durch die unrichtige Anwendung dieses Grundsatzes die Philosophie selbst wieder aufgehoben hatten, so konnte ein Sokrates eben diesen Grundsatz auffassen und, in seiner wahren Bedeutung ihn auffassend, zeigen, wie allerdings der denkende Mensch der Anfang und das Ziel alles Denkens und überhaupt einer jeden selbstbewussten Thätigkeit sein könne und müsse, und auf diesen sichern Grund eine wirkliche philosophische Erkenntniss sich erbauen lasse. *

* Wenn man darum auch den Sokrates einen Sophisten nennt, weil er die Sophisten mit ihren eigenen Künsten überwunden, so liegt in dieser Aussage allerdings eine Wahrheit, obgleich nicht die, welche man gewöhnlich darin zu suchen pflegt. Wenn Sokrates die logische Kunst, deren auch die Sophisten zu philosophischen Scheingefechten sich bedienten, gebrauchte, um den Schein zu zerstören und die Wahrheit zu finden, so ist er eben darum kein Sophist, oder es müsste sonst Jeder, der irgend eine Kunst versteht, welche von Andern missbraucht wird, gleichfalls dieses Missbrauchs schuldig sein, und es müsste z. B. der Schlosser ein Dieb sein, weil er gleichfalls Schlüssel und Dietriche verfertigt, wie sie der Letztere zur Aus-

3. Verhältniss zu der nachfolgenden Entwicklung.

215. Ein viel innigeres und wirklich positives Verhältniss besteht zwischen Sokrates und der folgenden philosophischen Entwicklung. Eben weil sein Princip ein völlig neues war, konnte es nicht von der vorausgehenden Zeit positiv abhängig sein. Dagegen aber musste es, weil es das letzte Erkenntnissprincip der griechischen Philosophie war, für alle folgende Entwicklung positiv bedingend sein. Der Zweckbegriff musste nach ihm in jede philosophische Darstellung aufgenommen werden, man mochte ihn nun zum Ausgangspunkt oder Ziele, oder zum wesentlichen Mittelbegriffe machen. Die nun sich entfaltende Aufmerksamkeit auf das ethische Princip ist offenbar durch Sokrates

führung seiner schlechten Absichten gebraucht. Das Wesen der Sophistik liegt nicht im Gebrauch der Logik, sondern im Missbrauch derselben, nicht in der Kunst des Schliessens, sondern in dem falschen Princip, welches sie durch falsche Schlüsse beweisen wollte. Wer irgend einen Andern auf seinem eigenen Gebiete bekämpfen will, muss, um ihn überwinden zu können, nothwendiger Weise eine neue Kraft in sich tragen, um die bestehende zu überwinden. Die Sophistik wird nicht durch die Sophistik widerlegt, sondern durch etwas Anderes, was mehr ist, als Sophistik. In einem andern Sinne aber hat es allerdings eine tiefere Wahrheit, dass Sokrates des sophistischen Principes zur Begründung seiner Lehre sich bedient, indem auch er das denkende Subject zum Maas der Erkenntniss, aber allerdings nicht, wie die Sophisten, zum Maas der Dinge gemacht. So ist sein Princip den äussern Bedingungen nach dem sophistischen ähnlich, der philosophischen Bedeutung nach demselben entgegengesetzt. Wenn man demnach den Prodikos von Keos unter den Sophisten wieder in specieller Weise einen Vorläufer des Sokrates nennt, so hat man auch in dieser Bezeichnung in derselben Weise Recht und Unrecht. Der äusserliche und negative Zusammenhang des Sokrates mit diesen Männern ist nicht zu bestreiten. Um ihn aber zu verstehen, muss man auch den innern Gegensatz desselben mit ihnen begriffen haben.

in's Leben gerufen. Die spätere Moralphilosophie, welche in den letzten Zeiten der griechischen Bildung und des römischen Staatslebens fast noch allein Gegenstand philosophischer Untersuchungen und so zu sagen die letzte Lebensfrage der vorchristlichen Bildung des Occidents geworden war, hat ihren Ursprung in Sokrates.

γ. Verhältniss der sokratischen Philosophie zur Bildung aller Zeiten. 1. Durch die Begründung des ethischen Bewusstseins.

216. Durch die allgemeine Beziehung, welche die ethischen Fragen in der letzten Zeit der occidentalen Bildung erhalten haben, tritt die sokratische Philosophie aus dem Kreise des rein speculativen Lebens heraus und erhält eine im weitern Sinne welthistorische Bedeutung. Die Ethik war für jene Zeit Mittelpunkt aller religiösen und bürgerlichen Lebensfragen. Das Verhältniss der Menschen zu einander und zu einer möglichen übernatürlichen Welt konnte nur aus dem Principe der subjectiven Freiheit des Menschen beantwortet werden. Für alle diese Antworten hatte die sokratische Philosophie nicht bloss die erste Anregung gegeben, sondern auch das höchste Erkenntnissprincip gefunden. Dieses Erkenntnissprincip war von Sokrates in der innersten Tiefe des allgemeinen menschlichen Bewusstseins aufgefasst, und reichte in dieser Tiefe selbst über die platonischen und aristotelischen Versuche einer wissenschaftlichen Lösung hinaus.

Es war die höchste sittliche Kraft des Menschen, welche in Sokrates sich als lebendige That geoffenbart und durch eine Art Vorahnung des höchsten sittlichen Lebensberufes für ein übernatürliches Leben Zeugniss gegeben hat. Sokrates ist durch diese Höhe seines sittlichen Strebens über das natürlich Menschliche (insbesonders durch seinen herrlichen Tod) hinaus getragen

worden, und vermochte durch dasselbe eine Erhabenheit der Gesinnung zu erproben, welche ihn zum Vorbild, zum sittlichen Ideal des bloss natürlichen Menschenlebens erheben muss. Wer in dem Umgange des Menschen an dem Werthe der Menschheit zweifeln gelernt, wer an jenem gefährlichen Punkte angekommen, auf welchem ihm aus dem Grunde seines Glaubens an einen höheren Beruf der Menschen die Menschheit selbst verächtlich geworden, der mag auf Sokrates blicken, um die Menschen und das Menschliche wieder achten und lieben zu lernen, und jenes Vertrauen zu der göttlichen Bestimmung der Menschenseele wieder zu gewinnen, welchem der Verkehr mit den Menschen und die Beobachtung derselben so gefährlich ist. In dieser Hinsicht ist Sokrates Mensch im edelsten Sinne und der Opferpriester der Philosophie, welcher durch sein Leben den geistigen Bund des menschlichen Strebens mit einer höhern Bestimmung beschlossen und dieses Bündniss mit seinem Tode besiegelt hat. Darum hat er das Schicksal der bessern Kraft in dem Menschen, das Schicksal aller Bekenner der Wahrheit in menschlicher Vollendung ausgesprochen. * Sokrates ist ein Blutzeuge des Christenthums vor dem Christenthume für dasselbe. Wer ihn zum Zeugen gegen dasselbe machen will, der hat weder ihn noch das

* Wenn man ihn darum als Menschen dem Christenthume gegenüber gestellt, so hat man allerdings Grund, den Menschen Sokrates mit denjenigen zu vergleichen, die sich so häufig ihres Christenthumes überheben, während sie als Menschen zum Hohne der göttlichen Gnade, auf welche sie stolz sein zu können vorgeben, so weit hinter einem Sokrates zurückbleiben. Etwas anderes aber ist das Verhältniss des sokratischen Princips zum ethischen Princip der christlichen Religion.

Christenthum begriffen. Wenn je eine Lehre für das höchste ethische und religiöse Lebensprincip Zeugniss gegeben und das Bedürfniss der Menschheit für eine solche seelische wie geistige Erlösung ausgesprochen, so war es gerade die Lehre des Sokrates.

2. Durch die persönliche Bedeutung der Philosophie als Wissenschaft.

217. Mit dieser allgemeinen welthistorischen Bedeutung, welche den Sokrates für alle Zeiten und Bildungsstufen zum bedeutendsten Zeugen der besten Hoffnungen der Menschen macht, verbindet sich nothwendig auch die allgemeine philosophische Bedeutung seines Systems. Durch ihn ist die Philosophie zum Bewusstsein ihres Zweckes und ihrer Freiheit gelangt. Sie hat sich in ihm als jenes Bestreben kund gegeben, durch welches das geistige Bewusstsein des Menschen mit allen Verhältnissen des Lebens zusammenhängt. Sie ist in ihm zum wesentlichen Factor aller Tugend und Glückseligkeit geworden, weil der Mensch Tugend und Glückseligkeit nur mit Bewusstsein besitzen kann, und sie in einem um so höheren Grade besitzt, je vollkommener seine Erkenntniss und sein Bewusstsein sich entfaltet. Die Philosophie ist durch ihn nicht bloss ein Zweig des Wissens, sondern die eigentliche Lebenswissenschaft geworden, ohne welche jede andere Erkenntniss unfruchtbar und werthlos für den Menschen ist. Sie ist die erste und letzte Wissenschaft und nach ihm die einzige wahre Erkenntniss, die mit dem Leben selbst wesentlich zusammenhängt, und dem Leben und allen seinen Beziehungen erst die einheitliche, freie, menschliche Bedeutung giebt.

3. Durch die Methode der relativen Einheit.

218. Hinsichtlich der philosophischen Methode aber bezeichnet die sokratische Philosophie selbst wieder jenen Punkt, mit welchem die Vollendung

der menschlichen Erkenntniss beginnen muss. Die erste Stufe dieser Erkenntniss wird immer ein einfaches Zusammenstellen der verschiedenen Beziehungen sein, welche mit einander verglichen werden. Aus dieser einfachen Zusammenstellung wird zunächst die Unterscheidung der sich gegenüberstehenden Verhältnisse hervorgehen. Diese Unterscheidung bildet das nothwendige Mittelglied zur lebendigen und einheitlichen Erkenntniss, trägt aber die Nothwendigkeit in sich, die beiden Punkte der Vergleichung mit einander in eine nothwendige Beziehung zu bringen, und würde so mit der absoluten Nothwendigkeit und mit der absoluten Einheit der Zweiheit enden. Aus diesem Absolutismus kann erst in dritter Reihe die letzte Vollendung der Erkenntniss in der relativen Vergleichung der in das Bewusstsein getretenen Gegensätze erreicht werden. Indem nun Sokrates diesen Vergleichungspunkt für die erste Reihe der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins gefunden, hat er damit für alle späteren Zeiten den allgemeinen und letzten Vergleichungspunkt aller wissenschaftlichen Erkenntniss festgesetzt, über welchen keine Entwicklung der Methode nach hinausgehen kann. Der Inhalt mag sich ändern, der Umfang sich erweitern, die Gegensätze der Erkenntniss mögen andere werden, das Gesetz der relativen Vermittlung muss dasselbe bleiben. Sobald die philosophische Entwicklung die Stufe der Identität und des Gegensatzes durchlaufen hat, wird sie in jeder Zeit zu dem Ausgangspunkte der sokratischen Philosophie zurückkehren müssen. In dieser Einheit des dreifachen Verhältnisses aller Vergleichung ist die Möglichkeit der Lösung aller Fragen der menschlichen Erkenntniss gegeben. Jede philosophische

Bildung ist von diesem Verhältnisse in ihrer Vollendung abhängig. Jede philosophische Entwicklung jeder Zeit wird die höchste und vollendete Erkenntniss ihres Inhaltes erreicht haben, wenn sie das sokratische Princip zur vollen Anwendung zu bringen vermag. Wenn Alles, was das Princip des Sokrates der Möglichkeit nach in sich schliesst, hinsichtlich eines jeden Inhaltes zur vollständigen Begründung und allseitigen Anwendung gebracht ist, dann hat die Philosophie ihren Gang durch die Weltgeschichte vollendet.

Zweiter Abschnitt.

des dritten Zeitraums.

B. Entwicklung des ethischen Princips der Philosophie in seiner Besonderheit.

A. Allgemeine Grundlage dieser Fortbildung.

a. Der Standpunkt der Philosophie nach Sokrates im Allgemeinen.

219. Durch Sokrates war die Philosophie auf einen Standpunkt des Bewusstseins geführt, welcher dem Menschen an und für sich selbst am nächsten lag, und welcher, wenn er einmal erkannt war, von der wissenschaftlichen Darstellung nicht mehr ausgeschlossen werden konnte. Die Frage um den Zweck der Erkenntniss war die nächste Frage für das menschliche Bewusstsein, mit welcher die Selbstständigkeit desselben unmittelbar zusammenhieng, und jede folgende philosophische Untersuchung musste auf diese Frage irgendwie Antwort zu geben suchen, wenn sie dem Bedürfnisse der Menschen und der Zeit entsprechen sollte. Durch Sokrates war jedoch diese Frage nur in ihrem tiefsten Grunde angeregt, keineswegs aber in ihren sonderheitlichen Verhältnissen gelöst. Er hatte Erkenntniss und Glückseligkeit unmittelbar zusammengestellt, aber noch nicht gezeigt, wie beide von einander verschieden und in dieser Verschie-

denheit miteinander zusammenhängend seien. In weiterer Fortbildung des ethischen Bewusstseins musste daher die einfache Identität beider wieder aufgehoben und die Unterscheidung und das Verhältniss beider zu einander bestimmt werden. Indem aber in dieser Unterscheidung beide in das Verhältniss eines nothwendigen Zusammenhanges miteinander gebracht werden mussten, ergab sich für die folgende Untersuchung aus dieser Unterscheidung und wechselseitigen Abhängigkeit wieder ein dreifaches Verhältniss.

b. Sonderheitliche Aufgabe der Philosophie in der Zeit nach Sokrates.

220. Wurde die sokratische Lehre von dem nothwendigen ethischen Zwecke alles menschlichen Strebens zuerst in dieser ihrer Unterschiedenheit und Besonderheit festgehalten, so erschien das Ziel zugleich als Grund jeder andern freien Thätigkeit. Selbst die Erkenntniss und Wissenschaft erschien nur als etwas Aeusserliches und Zufälliges gegenüber dem einzig Nothwendigen. Da aber eine solche Lehre doch auch als philosophisches System auftreten musste, so war ein nothwendiges Verhältniss zur Wissenschaft nicht zu umgehen, und es musste darum in weiterer Untersuchung die Lehre von der Abhängigkeit der Wissenschaft von dem einfachen Moralprincip gerade in die entgegengesetzte Theorie sich umgestalten, durch welche das Moralprincip selbst als ein von den ersten Voraussetzungen der menschlichen Erkenntniss abgeleitetes und philosophisch begründetes erschien. Nun beruhen die ersten Voraussetzungen der Erkenntniss auf einem doppelten Grunde, auf der sinnlichen Erfahrung nemlich, oder auf speculativen Voraussetzungen; es musste demgemäss auch die Lehre von dem höchsten Gute entgegengesetzte Bestimmungen in sich aufnehmen, und somit diese zweite

Vermittlungsstufe in zwei ganz verschiedene Richtungen sich trennen. Sollte nun im moralischen Bewusstsein selbst wieder eine Einheit hergestellt werden, so musste die weitere Entwicklung nothwendig auf ein höheres Princip der Erkenntniss denken, da ohne ein solches nothwendiger Weise der durch Sokrates im Allgemeinen versöhnte Gegensatz, statt durch das ethische Princip ausgeglichen zu sein, in dieses selbst eingetragen worden wäre, was den Widerspruch im menschlichen Bewusstsein, statt ihn zu lösen, nur immer mehr hätte erweitern müssen. An die Stelle der allgemeinen Einheit war somit bereits eine doppelte Trennung getreten. Die Erkenntniss hatte, wenn sie als Grund der moralischen Thätigkeit erschien, wie sie selbst auf einem doppelten Grunde beruhte, auch ein doppeltes Ziel der moralischen Thätigkeit vorgestellt; wurde sie aber bloss als Folge des ethischen Strebens betrachtet, so erschien die Wissenschaft, statt durch das Moralprincip zur Versöhnung dieser Gegensätze geführt zu werden, von der letzten Thätigkeit des Menschen ausgeschlossen, die Widersprüche des Bewusstseins blieben unvermittelt, und der Mensch sollte sich zur freien Thätigkeit entschliessen, ohne zuvor den Grund seiner Thätigkeit erkannt zu haben. Weder die Erkenntniss kann daher blosse Folge eines unbegründet vorausgesetzten Moralprincips, noch dieses Princip einfache Folge der noch unvermittelten und in sich selbst getheilten Erkenntniss sein. Die Philosophie musste darum in weiterer Untersuchung zu einer höheren Voraussetzung vorwärts schreiten, durch welche das Ziel der menschlichen Thätigkeit in dieser doppelten Beziehung, der erkennenden und wollenden nemlich, mit dem allgemeinen Grunde des menschlichen

Strebens in Harmonie gebracht wurde. Es musste gezeigt werden, wie Wissenschaft und Tugend nur darum gegenseitig von einander abhängig sein könnten, weil sie als coordinirte Theilungsglieder einer und derselben Gattung aus dem gleichen Grunde einer allgemeinen Idee hervorgiengen, die jedem menschlichen Streben als letztes und höchstes Ziel seiner Thätigkeit vorschwebte.

c. Eintheilung dieses Abschnittes.

221. Die erste dieser beiden Entwicklungsstufen, welche das moralische Bewusstsein in seiner reinen Besonderheit für sich betrachtete und alle übrigen Beziehungen des Lebens davon abhängig machen wollte, begegnet uns in Antisthenes und der von ihm begründeten cynischen Schule; die zweite Entwicklungsstufe scheidet sich in zwei verschiedene Richtungen, von welchen die eine durch Eukleides, den Begründer der megarischen Schule, die andere durch Aristipp, den Stifter der cyrenäischen, ausgesprochen wurde. Die höhere Einheit aller dieser Gegensätze aber und die innerliche Fortbildung der sokratischen Lehre begegnet uns in der Ideenlehre Plato's. Diese mittlere Entwicklungsstufe theilt sich somit wieder in drei einzelne Abschnitte, die im Verhältnisse zur sokratischen Lehre die einzelnen möglichen, unter sich verschiedenen Verhältnisse des moralischen Bewusstseins ausgebildet haben; unter einander aber wieder in dem Verhältniss von Allgemeinheit, Besonderheit und höherer Einheit sich folgen.

α. Antisthenes und die cynische Schule. *

222. Die erste Auffassung der sokratischen Lehre musste gegenüber einer leeren sophistischen Bildung in der practischen Bedeutung derselben

B. Die einzelnen Systeme dieser Entwicklungsstufe.

* Literatur. G. G. Richteri u. J. G. Meuschenii dissertationes. Chr. G. Joecher u. Fr. Mentzii Progr. de Cynicis. J. Chr. Crellii Progr. de Antisthene Cyn. Lips. 1728. 8. C. F. Heinrich, über die Erzähl. des Lucian. Vor d. Kieler Lect.-Verz. 1806. 4.

Leben. Antisthenes, der Stifter der cynischen Schule, war ein Schüler des Gorgias und Sokrates. Er lehrte im Gymnasium Cynosarges zu Athen nach dem Tode des Sokrates. Davon leitet man auch den Namen der ganzen Schule her. (Diog. Laert. VI. 1. 20. Xenoph. memor. III. 2.) Er trug sich wie ein Bettler. Er soll Verschiedenes geschrieben haben. (Diog. Laert. II. 15-18. Cic. ad Att. XII. 38.; de nat. deor. I. 13. Die zwei ihm zugeschriebenen Reden v. Reiske, Orat. graec. T. VIII. p. 52.)

Als Cyniker machte sich durch seine auffallende Lebensweise am meisten berühmt Diogenes von Sinope, mit dem Beinamen der Hund. (Vergl. Wieland.) Er wohnte in einer Tonne, und warf sogar den Trinkbecher von sich. Von seinem Leben werden eine Menge Anekdoten erzählt. So sein Zusammentreffen mit Alexander, von dem er nichts begehrte, als: „Er möchte ihm aus der Sonne gehen;“ wogegen Alexander erwidert haben soll: „Wär' ich nicht Alexander, möcht' ich Diogenes sein;“ mit Aristipp, dem er Schmeichelei gegen die Reichen vorwarf, sagend: „Würdest du Kohl essen, wie ich, dürftest du nicht den Reichen schmeicheln,“ wogegen ihm Aristipp erwidert: „Könntest du mit Vornehmen umgehen, würdest du nicht Kohl essen.“ Ferner das Suchen nach Menschen mit der Laterne, das Wälzen der Tonne in's Meer beim Anblick eines Nachfolgers in einer neuen Tonne, weil er vorhersah, dass dieser sie ihm bald überlassen würde; und ähnliche, die alle mehr oder minder das Gepräge späterer Erfindung an sich tragen. (Diog. Laert. VI. 20-[illegible] ihm werden noch als Cyniker genannt: Krates und Hipparchia. (Diog. Laert. VI. 85-94. u. 96-99.) D[illegible]niker sanken zur völligen Unverschämtheit und Gem[illegible] und zeichneten sich nur durch Frechheit und Ungewas[illegible]

a. Die erste Entwicklungsstufe: das cynische System.

α. Allgemeine Ableitung der cynischen Moral.

sich finden. Ein ganz neuer Ausblick in die Bedeutung des menschlichen Lebens und Wissens war mit derselben eröffnet, und was war nun natürlicher, als dass man in der ersten Freude über diesen grossen Fund alles Andere darüber vergass und dem ethischen Leben allein die unbeschränkte Herrschaft über das Bewusstsein übertrug? Alle philosophischen Streitigkeiten der Vorzeit schienen nun mit einem Male abgeschnitten. Der Knoten aller verwickelten Fragen war für immer zerhauen. Nur das selbstständige Bewusstsein des freien menschlichen Strebens sollte gerettet bleiben. Durch dieses allein fühlte der Mensch sich erhaben über alle übrigen grossen und kleinen Bedürfnisse des Lebens und suchte nun die Ehre seines selbstgeretteten Lebens darin, sich dieser Bedürfnisse freiwillig zu entschlagen und dadurch die wirkliche und factische Unabhängigkeit seines Lebens sich zu erwerben. Ohne äussere Bedürfnisse schien er sich selbst genug. Nur den Willen wollte er erproben, und diese Probe mit Verschmähung aller Lust und alles Reichthums an äusseren Gütern, und selbst an Kenntnissen und Wissenschaften zu bestehen, erschien ihm als die einzige eines Menschen würdige Aufgabe des Lebens.

Diese practische Auffassung der sokratischen Lehre, durch welche der Werth des Menschen auf die Selbstgenügsamkeit, die Selbstgenügsamkeit aber auf die Verschmähung der äussern Bedürfnisse und aller übrigen gewohnten Lebensverhältnisse gegründet war, gehört dem Schüler des Sokrates, Antisthenes, an, dessen Nachfolgern die spätere Zeit den Spottnamen der „Cyniker“ beilegte.

β. Die ein-

223. Da die Cyniker ihre Lehre in kein zusam-

menhängendes System brachten, kann man dieselbe nur nach einzelnen überlieferten Aussprüchen beurtheilen, wie etwa die nachstehenden: „Das Gute ist schön, das Schlechte hässlich. Schön handeln aber ist Tugend. Die Tugend besteht darum in Werken und bedarf weder vielen Redens noch vielen Wissens. Die Tugend ist nicht ohne Mühe, aber die rechte Bemühung macht die Menschen tugendhaft und edel und göttlich. Sie genügt sich selbst und bedarf nur sokratischer Stärke. Der Weise begnügt sich mit sich; denn göttlich ist es, nichts zu bedürfen; dem Göttlichen am nächsten kommt es, so wenig als möglich zu bedürfen. Der Weise richtet sich nicht nach den bestehenden Gesetzen, sondern nach dem Gesetz der Tugend. Dieselbe aber ist des Mannes und des Weibes Tugend. Endzweck ist, nach der Tugend zu leben. Die Tugend ist lehrbar, aber durch Werke, nicht durch Worte." Wie wenig sie in letzterer Beziehung vermochten, hinsichtlich der Lehre nemlich durch Worte, bezeugt Aristoteles, welcher von ihnen sagt: „Antisthenes glaubte thöricht, nichts dürfe anders, als mit einem eigenthümlichen Namen benannt werden; eins von Einem, woraus folgt, dass man nicht widersprechen könne. Die Schwierigkeit nun, welche die Anhänger des Antisthenes vorbringen, liegt in dem Punkte, dass es nicht möglich sei, das Was zu bestimmen; denn Bestimmung sei ein gar weiter Begriff; aber wie etwas sei, das könne man lehren, wie z. B. Silber, was es sei nicht sagen, aber dass es wie Zinn sei." Dieses erklärend, fügt Simplicius bei: „Von den Alten hoben die Einen die Qualitäten ganz auf, zugebend jedoch, dass ein Qualitatives sei, wie Antisthenes, der im Streite mit Plato sagte: „Das Pferd, o Plato, sehe ich, aber die Pferdheit nicht!""

zelnen Lehrsätze der Cyniker.

224. Bei einer Aufhebung aller allgemeinen Begriffe war es nun freilich schwer, eine zusammenhängende Lehre vorzutragen, dagegen aber um so leichter und bequemer, zu sagen: die Tugend sei

γ. Einheitliche Bedeutung der cynischen Moral.

1. Systematischer Zu-

sammenhang.

überhaupt nicht durch Worte, sondern durch Thaten lehrbar, und es bedürfe nicht vielen Wissens zur Tugend. Demohngeachtet musste in der Anschauung der Cyniker doch eine Uebereinstimmung und ein innerer Zusammenhang sich finden, und dieser Zusammenhang der einzelnen Aussprüche muss um so näher liegen, je weniger speculativ sie bei Aufstellung derselben verfahren konnten. Der Ausgangspunkt ihrer Lehre lag aber offenbar in dem durch die sokratische Philosophie gewonnenen Selbstbewusstsein des Menschen. Sobald der Mensch einmal den Gedanken eines Zweckes, den er allen Bestrebungen zu Grunde legen kann, erfasst hat, muss er in dieser Macht der Selbstbestimmung auch die höchste Kraft der menschlichen Natur, das Göttliche der Freiheit erkennen. In der Selbstbestimmung liegt die volle, den Menschen von der ganzen Natur unterscheidende Unabhängigkeit desselben. Zur Selbstbestimmung bedarf er nichts ausser sich selbst. Darin ist er, dem göttlichen Wesen ähnlich, sich selbst genug. Statt nun diese Selbstgenügsamkeit des Menschen in der Selbstbestimmung ihrem Wesen nach zu erforschen, was freilich der höchste und schwierigste Punkt der Erkenntniss ist, wendete sich die Aufmerksamkeit der cynischen Philosophie nach Aussen. Die Erfahrung aber zeigte, dass die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen am meisten getrübt werde durch äussere Verhältnisse, Bedürfnisse und Gewohnheiten. Von diesen nun sich unabhängig zu machen, dadurch, dass der Mensch lerne, so wenig als möglich zu bedürfen, sei das Gesetz der Tugend. Unabhängig von Aussen ist der Weise und Tugendhafte sich selbst Gesetz. Es giebt darum nur eine Tugend, die für Alle

dieselbe ist, nach dem Schönen und Guten zu streben. Das Gute ist aber eben dieses allgemeine Gesetz der Freiheit von äusseren Bedürfnissen. Diese Freiheit zu erwerben, ist Zweck des Lebens; sie kann aber nicht durch Worte, sondern nur durch die That erworben werden. Nicht die Erkenntniss, sondern die Ueberwindung der Begierden macht uns tugendhaft.

2. Einseitigkeit der cynischen Lehre. I. Verwechslung von Grund und Zweck der Selbstbestimmung.

225. Bei der Bestimmung der Tugend und Freiheit war den Cynikern offenbar nur ein negativer Begriff derselben geblieben. Wenn der Mensch frei war, weil er allen seinen Bestrebungen einen Zweck zu Grunde legen konnte, so musste er, um diese seine Freiheit zu erproben, handelnd auch eines bestimmten Zweckes sich bewusst sein. War er aber keines solchen Zweckes sich bewusst, so handelte er auch nicht frei. Indem er sich zu nichts bestimmte, bestimmte er sich überhaupt nicht selbst mit Freiheit. Die Unabhängigkeit des Willens in der Selbstbestimmung ist zwar der wesentliche Grund dieser Selbstbestimmung, aber nicht ihr Ziel. Der Mensch bestimmt sich nicht für die Selbstbestimmung, sondern durch sie. Er will durch die Selbstbestimmung nicht die Macht, sich selbst bestimmen zu können, erwerben, denn diese muss er bereits haben. Es ist somit dem Antisthenes und seinen Nachfolgern der Zweck in dem Grunde untergegangen.

II. Aufhebung des moralischen Strebens in der Aufhebung des bewussten Ziels.

226. Die Tugend, welche die Cyniker lehrten, war kein Erwerb und Gewinn des Lebens. Sie verlieh ihm nichts, sondern nahm ihm nur den Besitz der sinnlichen und äusseren Güter des Lebens, und bestand daher mehr in der Einbildung eines wirklich gewonnenen Gutes, als in dem Besitze eines solchen. Es lag der ganzen Anschauungs-

weise der Widerspruch zu Grunde, dass sie den Zweck als das Höchste bestimmten und doch keinen Zweck des menschlichen Strebens positiv bestimmen konnten. Es war ein Streben nach einem freien Zweck ohne Erkenntniss eines solchen Zweckes, ein Streben, das zu seinem eigenen Anfang zurückstrebte, und daher in Wahrheit weder Anfang noch Ende, noch Mittelglieder, also überhaupt keine Bewegung haben konnte.

Ein solches Streben musste das Wissen von sich nothwendig ausschliessen. Aber indem es das Wissen von sich ausschloss, auch wieder das Bewusstsein von seinem Ziel, wie von seinem Grunde negiren, und darum in einen neuen Widerspruch mit der eigenen Voraussetzung eines freien Selbstbewusstseins gerathen; denn ohne eine selbstbewusste, begründete Entscheidung giebt es keine Selbstbestimmung, also auch keine Freiheit und Tugend, und doch sollte diese der einzige Zweck des Lebens, es sollte Tugend ohne Wissen möglich sein. Das cynische Moralprincip ist darum jedenfalls kein wissenschaftliches Princip in der Begründung, und überhaupt kein wahres Moralprincip, weil es mit der Ausschliessung der Entscheidungsgründe, die in der Erkenntniss liegen müssen, auch die freie Selbstbestimmung aufhebt. Ja, es ist überhaupt kein eigentliches Princip, weil ihm ein positiver Inhalt fehlt.

III. Negation der allseitigen Ausbildung der menschlichen Kräfte durch das cynische Moralprincip.

227. Es wird darum den Einzelnen selbst nicht innerlich weiter führen und die Ausbildung und Vollendung aller seiner Kräfte hindern, statt sie zu fördern. Ein solches Princip wird denselben Erfolg für das ganze Menschengeschlecht haben müssen, wie für den Einzelnen, indem die Selbstgenügsamkeit des Einzelnen den Verein der menschlichen

Kräfte und das gemeinschaftliche Streben derselben nach einem allgemeinen Ziele gleichfalls aufheben muss. Es wird somit äusserlich wie innerlich der Vollendung der menschlichen Natur durch das freie ethische Bewusstsein hindernd in den Weg treten.

3. Philosophische Bedeutung der cynischen Moral.

I. Verhältniss zum moralischen Bewusstsein überhaupt.

228. Hinsichtlich der allgemeinen Bedeutung des ethischen Lebensprincips hat die cynische Schule nur die eine Seite desselben erfasst, indem sie die Unabhängigkeit und Freiheit des Menschen in der Selbstbestimmung in ihrer negativen Beziehung nach Aussen hin ergriff, und die Sittlichkeit ihrem Grunde nach, keineswegs aber hinsichtlich ihres Zieles bestimmte. Die von den Cynikern gelehrte Selbstbeherrschung ist allerdings ein wesentliches Element jeder wahren Tugend; allein sie ist nicht die Tugend selbst, und ist in dem cynischen Sinne nicht einmal die Selbstbeherrschung selbst, sondern nur ein Theil der wahren Selbstbeherrschung. Die wahre Selbstbeherrschung kann nicht bloss in der Absonderung der individuellen Persönlichkeit bestehen, sondern muss auch die Erweiterung und Befähigung derselben für die Gesammtheit der Beziehungen und Kräfte des Lebens in sich schliessen. Die Bedeutung der cynischen Moral liegt also zunächst bloss in der Hervorhebung der Selbstbestimmung und Unabhängigkeit des Menschen, welche ein wesentliches Element nothwendiger Voraussetzung jedes tugendhaften Handelns ist, aber, als Bedingung der Tugend, noch nicht die Bestimmung der Tugend selbst.

II. Verhältniss zur griechischen Philosophie.

229. Für die damalige Zeit aber musste eine solche Lehre, welche mehr durch die That, als durch Beweise die Kraft der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung zu erproben suchte, von hoher Bedeutung sein. Durch die Sophisten war die

Spielerei mit Worten und Beweisgründen zur allgemeinen Sucht geworden, und dagegen die moralische Kraft um so mehr erlahmt, so dass eine solche ausserordentliche Wegwerfung und Verschmähung der äusserlichen Güter durch die blosse Kraft des Willens eine wichtige und nothwendige Aufforderung an die Zeit in sich schloss, von dem Vertrauen auf das Aeussere und der gänzlichen Entnervung der Kraft wieder auf sich selbst zurückzukehren. Selbst der Gang der Philosophie hatte eine solche Anschauungsweise hervorrufen müssen. Das Denken und Forschen sollte nicht mehr als blosse Uebung des menschlichen Witzes erscheinen. Man musste erkennen, dass zum wahren Philosophiren moralische Kraft gehöre, dass das Streben nach Erkenntniss nur in so ferne einen Sinn habe, in wie ferne es einen Zweck hat; dass nur der Tugendhafte einer richtigen und wahren Erkenntniss fähig sei, weil nur dieser zu richtigen Voraussetzungen und Folgerungen gelangen kann. Dieser nothwendige Zusammenhang von Wissenschaft und Tugend, wie ihn bereits die sokratische Philosophie ausgesprochen hatte, war durch die cynische Schule bis zum Extrem geführt und dadurch freilich in seinem innern Verhältniss aufgehoben, eben weil in dieser extremen Bedeutung der auf sich selbst beschränkten, von der Wissenschaft gänzlich getrennten Selbstbestimmung auch kein Verhältniss beider zu einander zu finden ist. Aber auch diese mögliche Missdeutung der sokratischen Lehre musste ausgesprochen werden, wenn das Princip derselben zur vollen Erkenntniss gebracht und wissenschaftlich begründet werden sollte.

Indem die cynische Schule, durch dieses einseitige Festhalten an dem Grunde der Selbstbestim-

mung über das richtige Verständniss der sokratischen Philosophie hinausgieng, und indem es ein Element derselben ausschliesslich hervorhob, das andere ebenso wesentliche Element in seiner nothwendigen Bedeutung zum Ganzen misskannte, nöthigte sie die folgende Untersuchung, auf eine bestimmtere Erklärung dieses Verhältnisses einzugehen, und nöthigte sogar diejenigen, welche bei dem Principe stehen blieben, dass die wahre Tugend allein in der Selbstbeherrschung bestehe, diesen Begriff der Selbstbeherrschung näher zu bestimmen und wissenschaftlich zu begründen. Auf diese Weise ist die spätere stoische Lehre aus der cynischen Schule hervorgewachsen, und auch die platonische und aristotelische Moralphilosophie in ihrer weitern Entwicklung des sokratischen Princips mittelbar durch sie bestimmt.

III. Verhältniss zur philosophischen Entwicklung aller Zeiten.

230. Durch diesen Einfluss auf die spätere Entwicklung ist sie, wenn auch nur in negativer Weise, für die Entwicklung des moralischen Bewusstseins aller Zeiten bedeutsam geworden. Unmittelbar liegt aber diese Bedeutsamkeit derselben für alle Zeiten negativer Weise in dem factischen Beweise, dass ohne wissenschaftliche Begründung und speculative Tiefe jeder scheinbar noch so practische Grundsatz die Elemente seiner eigenen Selbstauflösung in sich trage, und mit dem Beginne schon die Ausartung in sich beschliesse. Was die cynische Lehre eine Zeit lang in Ansehen erhielt, war nicht so fast die derselben zu Grunde liegende moralische Kraft, sondern vielmehr das Unmoralische derselben, nemlich die dem äussern Auftreten beigemischte Sonderbarkeit und Auffallenheit, welche die Entsagung der übrigen Güter des Lebens durch die gesteigerte Einbildung und Eitelkeit vergütete,

von welcher wohl keiner der bekannten cynischen Philosophen freizusprechen war. Selbst dem Begründer dieser Lehre, Antisthenes, hat ja bereits Sokrates den Vorwurf gemacht: „Aus den Löchern deines Mantels scheint deine Eitelkeit heraus.“ Eine Sittlichkeit, welche der Ueberspannung irgend einer einseitigen Richtung der menschlichen Kräfte bedarf, ist eben darum keine wahre Tugend mehr, weil sie in der Untugend ihren wesentlichen Grund hat. Die gesteigerte Selbstsucht und Einbildungskraft vermag im Gebiete des sittlichen und religiösen Lebens Ungeheures zu leisten, wie die Geschichte und Erfahrung es tausendfach bezeugen, ohne dass daraus wirkliche Religiosität und Sittlichkeit sich entfaltet. Darum auch dieser grosse Abstand des Lebens der cynischen Philosophen von der erhabenen Würde eines Sokrates.

Positiver Weise hat die cynische Lehre wenigstens jene sittliche Kraft gezeigt, durch die der Mensch von den äussern Verhältnissen, wenn er will, sich unabhängig zu machen vermag. Ist durch sie der Zweck des menschlichen Handelns zwar allerdings nicht bestimmt, so ist dagegen doch der letzte Entscheidungsgrund in seiner Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit von den übrigen Gründen als individuell unabhängiger Willensact festgestellt, und jede spätere Philosophie ist hinsichtlich der Bestimmung dieses Grundes von derselben Voraussetzung abhängig, auf welche die cynische Schule ihre Lehre gebaut hat.

b. Die zweite Entwicklungsstufe des zweiten Abschnitts des dritten Zeitraums: Zurückführung des Mo-

231. Der erste Versuch der Bestimmung des Verhältnisses von Wissenschaft und Tugend, die Sokrates bloss neben einander gestellt hatte, wurde durch Antisthenes bloss zu einem Aufgeben der wissenschaftlichen Erkenntniss um der Tugend willen,

ralprincips auf die Principien der Erkenntniss.

1. Allgemeine Ableitung derselben.

aber nicht zur Unterscheidung und relativen Bestimmung beider geführt. Wurde aber der Willensentscheidung die Möglichkeit oder auch nur die Nothwendigkeit einer letzten vernünftigen und somit auch wissenschaftlichen und principiellen Begründung abgesprochen, so war damit auch geläugnet, dass die Tugend höchster Zweck der freien Selbstbestimmung sein könne. Soll der Mensch den Zweck seiner Willensentscheidung erkennen, so kann dieser Zweck nur durch das vernünftige Bewusstsein seines Grundes erkannt werden. Eine Willensentscheidung ohne einen vorausgehenden Erkenntnissgrund ist keine freie, und liegt nicht in der Selbstbestimmung des Menschen. Wollte man nun diesen Grund finden, so musste man entweder die bisherige wissenschaftliche Erkenntniss und die gefundenen höchsten Voraussetzungen des Bewusstseins verlassen, und ein neues Erkenntnissprincip aus dem ethischen Bewusstsein ableiten, oder versuchen, die bisher gewonnenen Resultate auf das neugewonnene Princip anzuwenden. Freilich konnten nicht beide entgegengesetzte Voraussetzungen der vorausgehenden Entwicklung zugleich auf das Moralprincip angewendet werden; allein es war doch denkbar, dass die eine von den bestehenden Voraussetzungen (die atomistische oder die eleatische) in Verbindung mit dem ethischen Bewusstsein hinreichend sein würde, eine genügende einheitliche Bestimmung der Erkenntniss und des Willens zugleich zu geben. Diese Anwendbarkeit konnte dann zugleich zum Prüfstein für die Wahrheit einer dieser Voraussetzungen gemacht, und durch diese Verbindung vielleicht die gesuchte Einheit der Erkenntniss und Tugend gefunden und der Zwiespalt des Bewusstseins für immer aufgehoben werden. Indem sich zwei Prin-

cipien mit einander vereinigten, konnten sie mit einander das dritte Element des Bewusstseins überwiegen und dasselbe für immer von aller Bedeutung für die wahre Erkenntniss ausschliessen.

Jedenfalls musste der Versuch einer solchen Zurückführung des ethischen Princips auf die von den Eleaten und Atomisten gemachten Voraussetzungen der Erkenntniss mit beiden vorgenommen werden. Es ergeben sich somit für diesen Versuch zwei ganz verschiedene Richtungen. In der einen musste das sokratische Princip auf die eleatische, in der andern auf die atomistische Lehre zurückgeführt werden. Die erste dieser Zurückführungen hat sich in der megarischen, die andere in der cyrenäischen Schule ausgeprägt.

Die megarische Schule. *

2. Die einzelnen Entwicklungsstufen.

232. Da die Eleaten den Verstand und das Sein als absolut Eins betrachteten, so mussten sie noth-

* Literatur. Heinr. Ritter, Bemerkungen üb. die Philosophie der megarischen Schule. Rhein. Museum für Phil. u. Gesch. II. Jahrg. III. Heft. G. L. Spalding, Vindiciae philos. Megaricor. Berol. 1793. 8. Ferd. Deyks, de Megaricor. doctrina. Bon. 1827. 8. Joh. Chr. Schwab, Bemerk. ü. Stilpo in Eberhard's phil. Archiv. II. B. I. St. J. G. Hager, Diss. de modo disputandi Euclidis. Lips. 1736. 4.

Leben. Als eigentlicher Stifter der megarischen Schule wird Eukleides bezeichnet. Er kam von Megara nach Athen, und zwar mit Lebensgefahr, um den Sokrates zu hören. Indess war er auch durch die Schule der Eleaten geleitet, und zeichnete sich durch dialectische Gewandtheit aus. Eine Schule begreift indess immer eine grössere Zahl von Solchen in sich, die sich im Allgemeinen zu derselben Anschauung bekennen. So zählt man zur megarischen Schule noch den Eubulides aus Milet, den Alexinos aus Elea, den Diodor, mit dem Beinamen Kronos, aus Karien, und den berühmten Stilpo aus

wendiger Weise alles Uebrige unter den Begriff der absoluten Einsheit zusammenfassen. Was nicht unter diese absolute Einsheit zu bringen war, erschien als Nichtseiendes. Sollte nun das Gute sein, so musste es im Sinne der Eleaten mit dem Verstande absolut Eins sein, und ebenso mit dem Sein selbst. Als Begründer dieser Anschauungsweise wird **Eukleides** aus **Megara** genannt.

I. Die megarische Schule.

A. Allgemeine Ableitung derselben.

Er lehrte, wie uns Diogenes berichtet: „Das Gute sei Eins, das sich selbst Gleiche, welches mit mancherlei Namen genannt werde, das Entgegengesetzte aber sei gar nicht."

B. Die Lehre der megarischen Schule im Besondern.

Giebt man die Voraussetzung der eleatischen Lehre, dass Alles an sich Eins sei, unbedingt zu,

C. Bedeutung derselben.

Megara. Allen ist grosse Vorliebe zur Dialectik und zum Disputiren eigen. Man nannte sie darum auch Dialectiker und Eristiker. Eigens zur künstlichen Verwirrung der philosophischen Streitfragen erfundene Trugschlüsse, Elenchen genannt, werden von ihnen überliefert. Vergl. Aul. Gellii noct. att. VI. 10. Diog. Laert. II. 106. 109. 113. 115. 119. Aristot. metam. IX. 3. Sext. Emp. adv. Mathem. VIII. 115. X. 85. Der Zeit nach sind Manche von ihnen einer spätern Entwicklungsperiode angehörig. So schrieb Eubulides gegen Aristoteles, Alexinos disputirte gegen die stoische Philosophie. Elenchen der Megariker sind: Der **Soreites** und der **Kahlkopf**; wenn ich nemlich sage: ein einzelnes Korn macht keinen Haufen, also auch nicht um eins mehr, also auch zwei nicht — also auch eine Million nicht, weil eine Million aus Einzelnheiten besteht; oder ein Haar weniger macht keinen Kahlkopf, zuletzt aber wird keins mehr übrig bleiben, und doch der nun kahle Kopf kein Kahlkopf sein. Der **Verborgene**, **Verhüllte** und die **Elektra** — diese kannte ihren Vater nicht in einer bestimmten Gestalt, oder man weiss überhaupt nicht, wer der unter einer Decke Verborgene ist; nun ist aber diess der Vater z. B., also, wird gefolgert, kennst du deinen Vater nicht, da du ihn doch kennst; endlich „der **Lügner**", der sich um die Frage drehte, ob der lüge, welcher sage, er lüge? Gegen dieselben hat Aristoteles sein Buch: „De sophisticis elenchis" geschrieben.

a. Systematischer Zusammenhang derselben.

so ist es allerdings eine ganz richtige Folgerung, dass, wenn das Gute ist, es nothwendiger Weise mit dem Sein und Verstande absolut Eins sein müsse; dass also alles Seiende gut und ebenso alles Gute seiend; dass ferner alles Verständige gut und alles Gute verständig sein müsse. Das Böse ferner und das Unverständige ist eigentlich nicht, sondern ist, wenn es ist, nur durch den Mangel des Seins erkennbar, ist also nichtseiend.

b. Einseitigkeit derselben.

233. Diese Anschauungsweise leidet offenbar an den Mängeln des eleatischen Systems, indem sie hinsichtlich der wirklichen Erkenntniss nicht nur nichts erklärt, sondern in dieser Anwendung auf das Moralprincip vielmehr den Beweis liefert, dass mit einer bloss absoluten Voraussetzung das Wirkliche nicht begriffen werden könne. Durch diese Erklärung der megarischen Schule schien etwas Anderes und Neues von der Tugend gesagt zu sein, und doch war eigentlich dem Begriffe nach ebenso wenig, als der äussern Erscheinung und der That nach wirklich etwas dadurch gesetzt. Es war ebenso wenig erklärt, wie das Böse überhaupt entstehen könne, als erklärt war, wie dann noch, wenn das Böse überhaupt nicht möglich ist, die Tugend und das Gute in Wirklichkeit sein könne, oder wie man eben dieses Gute als Tugend in der einzelnen Handlung zur wirklichen Erscheinung bringen könne. Eine einzelne tugendhafte Handlung konnte es nach einer solchen Voraussetzung ebenso wenig geben, als einzelne Tugenden oder tugendhafte Menschen. Das Gute und die Tugend blieb immer nur im Allgemeinen, ohne je irgendwie sein zu können. Die Tugend war eben dadurch, dass sie als das absolut Gute und Seiende erschien, nicht mehr seiend und gut, denn sie war

nicht mehr das Gute, sondern das Seiende, und konnte consequenter Weise von dem Sein ebenso wenig unterschieden werden, wie der absolute Verstand; alle drei waren eben in dem Eins, oder vielmehr das Eins selbst und wesentlich war keines, sondern nur das Eins. Der dem eleatischen Systeme zu Grunde liegende Widerspruch, dass in dem Unterschiedslosen dennoch ein Unterschied gesetzt wurde, trat durch die Eintragung des Guten in dieses Eins nur um so entschiedener hervor.

c. Einheitliches Verhältniss zum Bewusstsein.

234. Dennoch war dieser Versuch nicht ohne philosophische Bedeutung, wenn er auch eine wirkliche wissenschaftliche Begründung des Moralprincips nicht erreichte. Er offenbarte und bezeugte wenigstens das Bedürfniss nach einer wissenschaftlichen Begründung. Dieses Bedürfniss gieng aus der sokratischen Philosophie, welche Wissenschaft und Tugend unmittelbar als Eins gesetzt hatte, von selbst hervor. Die megarische Schule nahm diese Unmittelbarkeit der vergleichenden Zusammenstellung beider als absolute Einheit und zeigte dadurch, dass diess nicht der Sinn der sokratischen Lehre sein konnte. Durch eine solche Erklärung war vielmehr das ethische Princip selbst wieder in seiner subjectiven Wahrheit und Gewissheit durch die Unbegründetheit der speculativen Voraussetzung ungewiss geworden. Der doppelte Gewinn der sokratischen Lehre war durch diese vermeintliche Begründung wieder verloren gegangen. Die Tugend und Selbstbestimmung hörte mit einer solchen Voraussetzung ebenso nothwendig auf, wie die gefundene Gewissheit des subjectiven Strebens und Seins. Da der Mensch denkend und strebend nicht absolut ist, kann er auch nicht bei dem Absoluten beginnen. Für ihn ist eher das Absolute

nicht, als dass er, der Denkende und Strebende, indem er sich als denkend und strebend erkennt, sich in dieser Hinsicht zugleich auch als nichtseiend, also auch nicht als denkend und strebend seiend erkennen sollte. Dieses muss er doch zunächst als unbestreitbare Gewissheit erfassen, um erst von dieser Gewissheit des subjectiven Denkens, Strebens und Seins auf ein mögliches absolutes Sein schliessen zu können. Unmöglich kann er die Gewissheit seines eigenen Seins und Denkens aufgeben, und zugleich behaupten, dass er, der selbst nicht denkt und ist, ein absolutes Sein mit Gewissheit denke.

Diese angestrebte Fortentwicklung des sokratischen Bewusstseins zur Erklärung einer absoluten Einheit war, weil sie nach der vorausgehenden Entwicklung möglich war, als Ausgleichungsversuch für das Verhältniss des ethischen zum wissenschaftlichen Bewusstsein auch nothwendig. Indem aber dieser Versuch aus der sokratischen Lehre hervorgieng, diese jedoch, statt sie zu begründen, vielmehr aufgehoben hätte, drängte er von selbst die weitere Untersuchung zu andern, nähern und relativen Bestimmungen, wie sich dieselben in der stoischen Philosophie hinsichtlich des Moralprincips ausgebildet haben, hinsichtlich der Erkenntnisslehre zu einer neuen, höhern Bestimmung des Erkenntnissprincips, wie es die platonische Philosophie gewonnen, und hinsichtlich beider zur relativen Vergleichung und Begriffsbestimmung, wie sie in der aristotelischen Philosophie in's Leben getreten.

So wenig diese Lehre auch auf eine wirkliche Begriffsbestimmung anwendbar war, so enthielt sie doch eine Beziehung in sich, die, wie in jeder

andern Begriffsbestimmung, so auch hinsichtlich des Begriffs der Tugend und des Guten nicht übersehen werden durfte. Jeder Begriff muss auch eine allgemeine Bestimmung in sich haben. Das Gute muss als allgemein Wahres, die Glückseligkeit als allgemein Seiendes, das Gute somit als ewige Idee, die Glückseligkeit als bleibendes Gut erkannt werden. Diese wesentlichen Merkmale des Begriffs der Tugend und Glückseligkeit hat die megarische Schule durch die Zurückführung des Guten auf das Sein, und die Behauptung eines unmittelbaren Zusammenhangs beider zu gewinnen gesucht. Sie hat in dieser Bestimmung darum auch das Wesen des Guten nach einer Seite hin richtig aufgefasst, und darin liegt auch ihre wesentliche Bedeutung für die Moralphilosophie und somit für die philosophische Entwicklung des Bewusstseins überhaupt. Dagegen hat sie den Unterschied des Guten von Sein und Denken und die relative Beziehung des menschlichen Handelns übersehen, und musste darum untergehen im Ganzen, dem sie durch die einseitige Auffassung des zu bestimmenden Begriffs des Guten sich entzogen, während das, was in ihr allgemein wahr blieb, in diesem Ganzen seine Fortbildung und bleibende Geltung bewahren musste. Zu jeder Zeit wird das Gute als unzertrennlich mit der Erkenntniss und dem Sein verbunden gedacht werden müssen.

Die cyrenäische Schule. *

II. Die cyrenäische Schule.

235. Gegenüber der megarischen Schule, welche den sokratischen Begriff der Tugend auf die Voraus-

* Literatur: Henr. Kunhardt, Diss. philos. histor. de Aristippi phil. morali. Helmst. 1796. 4. Frid. Montzii Aristippus philos. Hal.

A. Allgemeine Begründung ihres Ursprungs.

setzung eines absoluten Seins und Erkennens zurückzuführen suchte, konnte und musste sich auch noch ein anderer Versuch einer entgegengesetzten Lehre vom höchsten Gute ausbilden, welcher die atomistische Anschauung zu Grunde legte. Die Tugend war nicht bloss im Begriff und im Allgemeinen zu suchen, sondern musste auch in der That und in der Wirklichkeit der äussern Erscheinung sich offenbaren. Wenn die menschliche Thätigkeit einen Zweck haben sollte und dieser Zweck das von dem Menschen angestrebte höchste Gut war, so musste dieser Zweck gerade für die einzelne thatsächliche Entscheidung des Menschen be-

---

1719. 4. J. M. Hoogvliet, Specim. philos. criticum de Bione Borysthenita. Lugd. Batav. 1821. 4. J. G. Eck, de Arete philosopha. Lips. 1774. 8. Foucher, über das System des Euhemeros. Hissmann, Mag. I. II. III.

Leben. Aristipp aus Cyrene in Afrika, der Sohn eines reichen Kaufmanns, war ein eigentlich rein verständiger Lebemann, der sich die Gegenwart nicht durch Seitenblicke auf Zukunft und Vergangenheit verkümmern, sondern das Wirkliche mit practischem Sinn ergreifen wollte. („Omnis Aristippum," sagt Horaz von ihm, „decuit status et color et res.") Sein Charakter wird übrigens als sittlich ernst geschildert, gleichsam als im Widerspruch mit seiner Lehre stehend. Andere Cyrenäiker sind: Theodorus, der als Gottesläugner aus Athen verbannt wurde; Hegesias, Peisithanatos genannt, weil er das Leben als etwas Gleichgültiges betrachten lehrte, und dadurch Viele zum Selbstmord führte, weswegen ihm in Alexandrien verboten wurde, seine Philosophie zu lehren. Endlich Annikeris und Euhemeros. Vergl. Diog. Laert. II. 65—105 u. 116. Sext. Emp. adv. Mathem. VII. 191 — 201. VI. 53. VII. 11. Plut. de curios. 2. Arist. metaph. IV. 2. Euseb. praep. evang. XIV. 18. Als Schüler des Theodorus werden Bion Borysthenites (200 v. Chr.) und Euhemeros genannt. Cic. de nat. Deor. I. 22. Plut. adv. Stoic. XIV. 77.; de Isid. et Osir. VII. 420. (ed. Reiske). Sext. Empir. adv. Mathem. IX. 17. 51. 55. Diog. Laert. II. 97. IV. 46 — 58. Fragmente des Werkes von Euhemeros in Diodor. Sicul. bibl. hist. ed. Wesseling. Tom. II. 633.

stimmend sein. Auch Sokrates hatte ja die Tugend in diesem Sinne genommen und gelehrt, alles Streben müsse einen Zweck haben. Was sollte nun den Menschen in der einzelnen und momentanen Entscheidung bewegen, sich für die eine Richtung seiner Thätigkeit mehr als für eine andere zu entscheiden? Offenbar musste er für diese Entscheidung einen aus seiner Einsicht und Erkenntniss hervorgehenden Entscheidungsgrund haben. Welchen Grund konnte aber der Mensch in dem einzelnen Momente der Entscheidung haben, wenn er nicht von dem sich bestimmen liess, was für ihn das momentan Klarste und Sicherste war? Dieses aber war nichts Anderes, als die im Momente empfindbare sinnliche Wahrnehmung. Diese allein war für ihn unmittelbar gewiss, sowohl der Erkenntniss als dem Sein nach. Die Befriedigung derselben erschien also als der einzig vernünftige Zweck der menschlichen Thätigkeit. So entstand die durch Aristipp ausgesprochene Lehre, dass der Sinnengenuss das einzig wahre und darum auch das höchste Gut des Menschen sei. Hinsichtlich dieser Lehre werden nun von ihm und der nach ihm benannten cyrenäischen Schule einzelne Aussprüche überliefert, die zwar im Einzelnen manchmal Abweichendes zu lehren scheinen, im Ganzen aber aus dem gleichen Grundgedanken hervorgehen.

B. Die Lehre derselben im Besondern.

236. „Endzweck sei die einzelne Lust, Glückseligkeit aber sei die Verbindung der einzelnen Genüsse. Der einzelne Genuss aber sei um seiner selbst willen zu wählen; die Glückseligkeit nicht um ihrer selbst, sondern um der einzelnen Genüsse willen. Die Lust sei also das höchste Gut, aber man müsse nicht mehr erstreben wollen, als man bereits besitze, weil eine Lust der andern gleich sei. Die

Klugheit sei gut, aber nicht um ihrer selbst willen zu wählen, sondern um dessen willen, was aus ihr komme, wie der Freund um des Nutzens willen. Der Weise sei sich nemlich selbst genug und bedürfe der Freunde nicht. *Freude* und *Leid* bestimmten sie als den Endzweck, von denen jene dem Verstande, dieses dem Unverstande angehöre. Der Weise unterscheidet zwei Affectionsarten: Unlust und Lust; die leichte Bewegung sei Lust, die Unlust aber sei schwierige Bewegung. Nach Andern nahmen sie drei Zustände an: der erste sei der des *Schmerzes*, ähnlich dem Seesturm, der andere sei der der *Lust*, ähnlich der leichten Wellenbewegung, die Lust nemlich sei eine leichte Bewegung, einem sanften Winde vergleichbar. Der dritte sei ein *Mittelzustand*, in dem wir weder Schmerz noch Lust empfinden, ähnlich der Windstille.“

„*Criterien* seien die *Affectionen*, und sie allein würden wahrgenommen und seien untrügerisch. Von demjenigen aber, welches die Affectionen bewirke, sei nichts wahrnehmbar und untrügerisch. Von den Affectionen sind einige angenehm, andere schmerzhaft, andere mitten inne. Die schmerzhaften, sagen sie, seien *schlecht*, deren Ende der Schmerz. Die angenehmen *gut*, deren Ende untrüglich ist, die Lust. Die mitten inne liegenden weder schlecht noch gut. Also alles Seienden Criterien und Ende sind die Affectionen.“

„Wir leben, sagen sie, diesen folgend, uns haltend an *Deutlichkeit* und *Wohlverhalten*; der Deutlichkeit in Bezug auf die andern Affectionen, dem Wohlverhalten in Bezug auf die Lust.“

„Das Beste ist nun, sich zu beherrschen und von der Lust nicht besiegt zu werden, nicht aber sie gar nicht zu geniessen. Man muss sich vielmehr weder um das Vergangene kümmern, noch um das Zukünftige, sondern die Aufmerksamkeit auf den gegenwärtigen Tag richten, und zwar in diesem wieder auf den Theil, in welchem Einer gerade etwas thut oder denkt; denn nur das Gegenwärtige ist unser, weder das Zukünftige, noch das Vergangene. Denn

das Letztere ist verloren, das Erstere verborgen, wenn es anders ist.“ *

C. Bedeutung der cyrenäischen Lehre.

a. Systematischer Zusammenhang derselben.

237. Wie bei der megarischen Schule, so ist auch bei der cyrenäischen der Zusammenhang der einzelnen Lehrsätze einfach und klar, sobald man nur die ersten Lehnsätze zugiebt. Diese Voraussetzung ist aber um so leichter zuzugeben, da sie ohne Vermittlung, ohne den auf entferntere Objecte gerichteten Schluss, durch das einfache, unmittelbare Urtheil entsteht, und somit auch jedem Einzelnen ohne weitere Folgerung und wissenschaftliche Vermittlung einleuchtet, und um so gewisser für das Denken erscheint, je weniger man dabei auf die angestrengtere Thätigkeit des wirklichen Denkens eingeht. Dass die Sinne etwas wahrnehmen, was auf sie Eindruck macht, dass dieser Eindruck entweder ein angenehmer oder unangenehmer, oder keines von beiden ist, dass der Mensch sich nicht über die Art des Eindrucks täuschen kann, ist klar. Dieser Eindruck ist somit unmittelbar gewiss. Jede andere Voraussetzung muss erst erschlossen werden, ist somit weniger gewiss. Vernünftig ist es also, das Gewisse zu wählen, bei welchem kein Irrthum stattfinden kann. Von diesen drei verschiedenen Eindrücken aber ist nothwendig der dem Menschen angenehme auch der für ihn gute (nach dem Zeugnisse der irrthumslosesten Erkenntniss, der sinnlichen Wahrnehmung nemlich), der entgegengesetzte der schlechte. Wenn also der Mensch das ihm Angenehme, die Lust, anstrebt, so wählt er das für ihn Gute. Der Verstand aber dient, um ihn bei dieser Wahl zu leiten. Was aber für den Verstand und Begriff nothwendig gut

* Sext. Emp. adv. Mathem. VII. 191 — 201.

ist, das erscheint auch als das dem Sein nach Gute; denn diess allein ist. Nur was die Gegenwart giebt, ist für den Menschen. Zukunft und Vergangenheit sind nicht für ihn. Die Gegenwart aber liegt in der unmittelbaren Empfindung. Wenn er nun das für die unmittelbare Empfindung Gewisse ergreift, so ergreift er das Seiende. In dem sinnlich Angenehmen ist daher allein das höchste Gut für den Weisen, denn dieses ist das allein Gewisse und Seiende.

b. Einseitigkeit der cyrenäischen Lehre.

238. Man sieht leicht, dass diese Darstellung nur so lange in ihrer Consequenz bestehen kann, als an der Untrüglichkeit und Wahrhaftigkeit der Sinneswahrnehmung durchaus nicht gezweifelt wird; dagegen ist um so schwerer einzusehen, wie mit dieser Nothwendigkeit der Sinneswahrnehmung das Denken noch bestehen kann, indem jedenfalls die Vernunft und das Vermögen, zu schliessen, nicht nur überflüssig, sondern sogar unmöglich ist, wenn die Sinneswahrnehmung und die unmittelbare Empfindung untrügliche und nothwendige Wahrheit in sich haben. Ein Zweifel über diese an sich nothwendige und unmittelbare Wahrheit ist durchaus unmöglich, und der Verstand kann in keiner Beziehung (auch nicht als Hilfsmittel in der Wahl des Angenehmen und Unangenehmen) hinzugedacht werden. Die Sinne haben durchaus die untrügliche Entscheidung; allein sie können unmöglich in dieser Entscheidung irgend einen Zweck ihrer Thätigkeit unterscheiden; denn da ihre Empfindung in der unmittelbaren Gewissheit des Moments beruht, so kann in dieser ihrer Entscheidung die Zukunft gar nicht in Betracht kommen; sie können also auch durchaus keinen Zweck ihrer Thätigkeit haben, denn der Zweck ist auf ein Anderes gerichtet, sowohl der Zeit als dem Begriffe nach. Für die

sinnliche Empfindung giebt es aber in beiderlei Beziehung kein Anderes. Auch wenn die sinnliche Lust als das unmittelbar Gewisse betrachtet wird, kann sie nicht als Zweck, sondern nur als unmittelbar nothwendiger Eindruck betrachtet werden, welcher nothwendige Folge eines nothwendig wirkenden Triebes ist, und von den Sinnen erst empfunden wird, wenn er ist. Noch weniger aber kann es von dieser Empfindung eine Reflexion, eine bewusste Erkenntniss geben. Wie aber philosophisch erst eine mittelbar gefundene Erkenntniss eines solchen höchsten Gutes gefunden werden kann, das lässt sich mit der gegebenen Voraussetzung einer unmittelbar sinnlichen Wahrheit in keiner Weise vereinigen. Ist die sinnliche Empfindung allein wahr, so giebt es keinen vernünftigen mittelbaren Zweck für die menschliche Thätigkeit, sondern bloss einen unmittelbar nothwendigen, sinnlich fassbaren Zwang. Es giebt also auch keine philosophische Erkenntniss eines solchen, und es kann unmöglich das als Theorie des menschlichen Handelns philosophisch ausgesprochen werden, was jedes theoretische Wissen unmöglich macht. Wenn das cyrenäische System auf einer wahren Voraussetzung, einem richtigen Obersatz beruht, so kann der Schlusssatz unmöglich wahr sein, und umgekehrt, wenn der Schlusssatz desselben wahr ist, so kann es der Obersatz unmöglich sein. Es kann das cyrenäische System weder ein philosophisch begründetes Princip, noch überhaupt ein Moralprincip sein, weil es einerseits die Möglichkeit des wissenschaftlichen Denkens, andrerseits die Möglichkeit eines selbstbewussten Zweckes der menschlichen Thätigkeit durch seine Voraussetzung negirt. Wollte man aber auch Beides

zugeben, so müsste man dagegen sagen, dass ein solches Princip doch keineswegs ein Moralprincip für die specifisch menschliche Thätigkeit sein könne, da es das Menschliche durchaus nicht von dem Thierischen unterscheidet, und nur das als Entscheidungsgrund für die menschliche Thätigkeit anerkennt, wodurch der Mensch nicht Mensch, sondern Thier ist. Sollten die Thiere eine Moralphilosophie bedürfen, so würden sie jedenfalls an das cyrenäische System anzuweisen sein, handelt es sich aber um ein Princip für die menschliche Thätigkeit, so muss dasselbe nothwendig auf das specifisch Menschliche gegründet sein. Das specifisch Menschliche liegt aber gerade in dem Bewusstsein einer Thätigkeit, die nicht unmittelbar nothwendig, sondern mittelbar auf einen selbstbestimmten Zweck gerichtet ist. Ohne das Bewusstsein einer solchen selbstbestimmenden Thätigkeit wäre es überhaupt überflüssig und unmöglich, von einem moralischen Bewusstsein des Menschen zu reden und für dasselbe ein bestimmtes Princip aufstellen zu wollen. Dieses specifisch menschliche Bewusstsein anerkannten nun die Cyrenäiker, wenn sie ein Moralprincip aufzustellen suchten; aber sie negirten es eben durch dieses aufgestellte Princip selbst wieder, weil sie es auf den Gegensatz dieses Selbstbewusstseins in der menschlichen Natur gründen wollten.

c. Einheitliches Verhältniss zum Bewusstsein.

α. Bedeutung dieser Lehre für das menschliche Bewusstsein überhaupt.

239. Das Principielle des aufgestellten cyrenäischen Grundsatzes liegt eigentlich in der Unmittelbarkeit der wirklichen Empfindung dessen, was der Mensch als wahres Gut besitzen, und worin er seine Glückseligkeit finden kann. Wird diese Anschauung auf das specifisch Menschliche angewendet, so ist allerdings richtig, dass es keine der freien Thätigkeit des Menschen aufgenöthigte Glückse-

ligkeit geben kann. Jede Glückseligkeit, die nicht in der unmittelbaren Empfindung ihren Grund hat, ist keine wahre. Allein eine solche Glückseligkeit kann auch nicht von den thierischen Kräften des Menschen, sondern nur von den menschlichen gefasst werden. Sie kann nur eine freie und bewusste sein. Was der Mensch nicht mit freiem Bewusstsein geniesst, das geniesst er eigentlich nicht mit Wahrheit und Bewusstsein der Seligkeit dieses Genusses. Nur derjenige Genuss ist ein wirklicher, dessen der Mensch vollkommen, in jeder Zeit und in jeder Beziehung sich bewusst und gewiss ist. Die wahre Glückseligkeit kann allerdings nur in der lebendigen Gegenwart des wirklichen Besitzes zu suchen sein; diese lebendige Gegenwart kann aber nur dann eine bewusste sein, wenn sie Vergangenheit und Zukunft nicht aus-, sondern in sich einschliesst, wenn sie eine immerwährend gegenwärtig bleibende ist. Die Glückseligkeit kann darum nicht in dem einzelnen Momente und nicht in dem von diesem Momente beherrschten Sinne zu suchen sein.

Es schwebte den Cyrenäikern allerdings in gewisser Beziehung eine richtige Ahnung von wahrer Glückseligkeit vor, allein sie suchten dieselbe nicht in den freien, herrschenden Kräften der menschlichen Natur, nicht in dem unvergänglichen Leben des Geistes, sondern in dem entgegengesetzten, vergänglichen und unfreien.

Auch darin hatten sie eine richtige Seite der moralischen Bestimmung erfasst, dass sie das Gewicht des Augenblicks in der moralischen Entscheidung erkannten; aber sie nahmen diese Entscheidung für den Zweck selbst, und verwechselten die Bedingung mit dem Ziel der Thätigkeit. Weil ich

mich im Momente durch die That mit der Freiheit für ein bestimmtes Ziel entscheiden muss, so kann eben deswegen der Moment der Entscheidung nicht das angestrebte Ziel sein, sondern müsste ich mich eben vor der Entscheidung entschieden haben, und es würde somit auch in dieser Hinsicht die Entscheidung unmöglich sein. So klar darum auch die Cyrenäiker das Ziel der Thätigkeit von dem Grunde und dem Mittel derselben unterschieden zu haben scheinen, indem sie als Grund die sinnliche Empfindung, als Ziel die Glückseligkeit und als Mittel die unterscheidende Wahl bestimmt hatten, so wenig haben sie doch diese dreifache Beziehung in Wirklichkeit unterschieden; eben weil sie das Ziel mit dem Grunde verwechseln, und darum weder eines Grundes noch eines Mittels weiter bedürfen, da sie unmittelbar und an sich schon mit der Entscheidung am Ziele sein wollen.

So zeigt gerade die cyrenäische Lehre wieder, dass das scheinbar Klarste bei näherer Untersuchung keineswegs wirklich klar ist. Für denjenigen aber, der in seinen Untersuchungen gerne mit einer scheinbaren Klarheit sich begnügt, sind derlei Theorieen ausserordentlich bequem. Solche Theorieen finden darum auch einen um so grösseren Anklang und um so weitere Verbreitung, je mehr die Menge immer das Bequeme liebt. Was kann aber bequemer sein und zugleich der menschlichen Eitelkeit dienlicher, als des Nachdenkens überhoben zu sein, und dennoch den Schein des Philosophen zu haben? Wunderbar wäre es demnach, wenn die Lehre Aristipp's nicht die allerweiteste Verbreitung gefunden hätte.

β. Bedeutung der cyrenäischen

240. Hatte sie doch für das griechische Bewusstsein auch noch einen weitern Anhaltspunkt in

Lehre für die griechische Philosophie.

dem Mangel alles höheren Gesetzes und aller höheren, an die menschliche Freiheit gerichteten Offenbarung eines an sich freien, göttlichen Willens. Waren doch die Griechen in ihrem Bewusstsein auf die menschliche Natur allein beschränkt, ohne irgend einen andern Anknüpfungspunkt, als den der fleissigen Beobachtung und Vergleichung der Gegensätze in dieser Natur selbst. So konnten sie nun um so leichter und lieber einer Theorie sich zuwenden, welche die durch Sokrates angeregten Untersuchungen über das moralische Bewusstsein auf eine so einfache und Jedem zugängliche Weise zu lösen schien.

Eine solche Theorie musste von selbst die Aufmerksamkeit der Meisten auf sich ziehen und eine bessere Begründung und erweiterte Darstellung im Gange der weitern Entwicklung hervorrufen. Hatte sie doch ein Element in sich, durch welches sie dem menschlichen Wohlgefallen stets wichtig und interessant scheinen musste. Was wäre bequemer, als wenn Jeder unbeschränkt seiner Lust gehorchen und demohngeachtet noch das Bewusstsein der höchsten Sittlichkeit in Anspruch nehmen könnte? Es ist natürlich, dass dem Menschen zu jeder Zeit viel daran liegen musste, eine solche Theorie, die so angenehm und schmeichelhaft war, zugleich auch als eine wissenschaftlich erweisliche und nothwendig wahre darstellen zu können. Die spätere Zeit musste sich darum auf den Kampf gegen dieselbe einlassen, wie es Plato und die Stoiker gethan, oder dieselbe, wie die Epikuräer, mit wissenschaftlichen Gründen zu stützen, oder sie mit dem Begriffe der wahren Glückseligkeit in irgend einer Weise zu vereinbaren suchen, wie Aristoteles diess versuchte. Hatte doch diese

Theorie selbst dann, als es kaum mehr thunlich war, im offenen Bekenntniss sich ihr zugethan zu zeigen, zu jeder Zeit ihre heimlichen Anhänger, welche wenigstens aus allen Kräften wünschen, dass sie wahr sein möchte. Und selbst Diejenigen, welche eine ganz andere Sittlichkeitslehre zu glauben und zu lehren vorgeben, wissen die Freuden ihres Himmels meistens nur mit den Farben der cyrenäischen Glückseligkeitslehre zu schildern, und hoffen auf sinnliche Genüsse, während sie an eine ewige Glückseligkeit zu glauben vorgeben, und begreifen nicht, dass, wenn der Mensch eine ewige Glückseligkeit sucht, er dann nothwendig auch diejenigen Kräfte zur höchsten Ausbildung bringen müsse (die Kräfte des Denkens und der Phantasie), durch welche der Wille genährt und geformt werden muss, weil ohne ein Empfindungsvermögen für das Wahre und Schöne auch das Gute und die Glückseligkeit nicht empfunden werden könnte.

γ. Bedeutung derselben für die philosophische Entwicklung aller Zeiten.

241. Die Glückseligkeit kann dem Menschen nicht angethan werden, sondern in seinem Geiste muss das thätige Vermögen sein, das ewig Wahre zu fassen und das ewig Schöne zu geniessen, wenn er des ewig Guten sich erfreuen will. Darin ist die Lehre der Cyrenäiker für das Bewusstsein wahrer Glückseligkeit für alle Zeiten bedeutsam, dass sie die Glückseligkeit in die wirkliche Empfindung verlegt. Nur darin hat sie geirrt, dass sie diese Empfindung gerade in jenen Kräften gesucht, welche die Seligkeit nicht empfinden können. In anderer Beziehung liegt die allgemeine Bedeutung der cyrenäischen Lehre für das moralische Bewusstsein darin, dass sie auch die entgegengesetzte Seite des Begriffes der Tugend hervorgehoben, indem sie auf die Bedeutung des Mo-

mentes und der Besonderheit in der moralischen Bedeutung hingewiesen, während die megarische Lehre bloss das Allgemeine in Anschlag gebracht. Zum Begriff des Guten aber gehört (wie zu jedem Begriff) die Bestimmung des Besondern ebenso nothwendig, wie die Erkenntniss des Allgemeinen. Nun haben die Cyrenäiker zwar das Besondere im Begriffe des Guten nicht richtig bestimmt, aber doch wenigstens die folgende Entwicklung zu einer weitern Bestimmung gedrängt.

Ebenso allgemein bedeutsam ist die Unterscheidung des Wissens von der Tugend (indem sie das Wissen als Mittel, die Glückseligkeit als Zweck bestimmten) und die daraus hervorgehende weitere Unterscheidung eines bedingenden Grundes für den Zweck und die vermittelte Erkenntniss. Zwar haben sie auch hierin diese drei Factoren nicht richtig bestimmt, aber doch die drei Beziehungen, welche zur richtigen Bestimmung nothwendig sind, in ihrer Darstellung unterschieden.

Allgemein bedeutsam ist also in ihrer Lehre, dass sie die nothwendige Beziehung des Zieles aller Glückseligkeit zum Grunde derselben, die nothwendige Unterscheidung und Bestimmung des Artmerkmals im Begriff des Guten, und endlich die drei wesentlichen Factoren einer jeden moralischen Handlung in ihrer Lehre hervorgehoben.

5. Einheitliche Vergleichung beider.

242. Vergleicht man die Lehrsätze der cyrenäischen Schule mit denen der megarischen, so ist klar, dass beide aus dem Bestreben hervorgehen, das Verhältniss der Sittlichkeit zur Erkenntniss und Wissenschaft zu bestimmen. Beide versuchten diese Bestimmung auf ähnliche Weise, indem beide durch eine unmittelbare Zurückführung der sokratischen Lehre von der freien Selbstbestim-

mung auf die letzten Voraussetzungen der Erkenntniss, wie diese schon vor Sokrates aufgestellt worden waren, die Versöhnung der bestehenden Gegensätze versuchten. Beide mussten darum auch nothwendiger Weise ein entsprechendes Resultat haben; indem sie nemlich, statt in der Bewegung des Gedankens vorwärts zu gehen, vielmehr zu den schon bestehenden Voraussetzungen desselben rückwärts gehen mussten. Zu der Idee des Wahren in der Erkenntniss, die vorerst noch auf zwei entgegengesetzte Voraussetzungen zurückgeführt worden war, kam eine neue Idee, die des Guten, hinzu. Es war darum natürlich und nothwendig, dass man die zuvor unvermittelt gebliebenen Gegensätze der einen durch die andere neu hinzugekommene zu versöhnen suchte, und diese darum mit beiden in Vergleichung brachte. Bei diesem Vergleich konnte man aber nicht schon die einfache Idee des Wahren in der Erkenntniss mit der einfachen Idee des Sittlich-Guten zusammenstellen, da die Idee des Wahren noch nicht auf ein einheitliches Princip zurückgeführt war. Statt Einheit in die Gegensätze zu bringen, musste daher vorerst der Gegensatz der Erkenntniss in die Einheit des Moralprincips eingetragen werden. Durch diese Eintragung wurde aber dieses Princip selbst wieder in zwei entgegengesetzte Voraussetzungen gespalten, statt die Erkenntniss zur principiellen Einheit zu führen. Die Idee des Guten war nicht das gesuchte Mittelglied der Erkenntniss. Der fehlende Mittelbegriff zwischen dem Allgemeinen und Besondern überhaupt fehlte auch in Bestimmung des Begriffs von Tugend und Glückseligkeit. Nur wenn die Beziehung dieses Mittelbegriffs zu beiden Gegensätzen klar geworden war, konnte er

als Art- und Gattungsbegriff zugleich auftreten, und eben darum, weil er mittelbar sowohl Gattung als Art war, das an sich Allgemeine und an sich Sonderheitliche mit einander versöhnen. In Beziehung auf den Begriff des Guten hielt nun die megarische Schule an dem an sich Allgemeinen fest und negirte dadurch das zweite Glied des Begriffs, das Besondere, die cyrenäische blieb bei dem Sonderheitlichen und Momentanen stehen, und verkannte das andere Merkmal, das der Allgemeinheit.

Aus dem Gegensatz beider und der in beiden offenbar gewordenen Unmöglichkeit, in dieser Ausschliesslichkeit den wirklichen Begriff des Guten zu finden, ergab sich die weitere Nothwendigkeit, aus der Vereinigung derselben in eine höhere, beide beherrschende Idee diesen Begriff abzuleiten. Diese vermittelnde Einheit zu finden, war durch die sokratische Philosophie wesentliche Aufgabe der philosophischen Entwicklung des menschlichen Bewusstseins geworden, und es zeigte sich nun, dass durch den einfachen Rückblick auf die vorausgehende Entwicklung allein dieser Anforderung kein Genüge geschehen konnte. Die neue Aufgabe bedurfte auch eines neuen wissenschaftlichen Princips, um eine philosophische Lösung zu finden. Ein solches neues Princip der Erkenntniss aber begegnet uns erst in dem positiven Fortschritt, den die sokratische Philosophie durch Plato erhalten hat.

Plato. *

c. Die dritte Entwicklungsstufe

243. Nachdem Sokrates den Grundsatz ausgesprochen, dass der vernünftig Denkende zuerst den

---

* Literatur: Ausgaben der platon. Schriften. Die gewöhnlich citirte ist die von Stephanus (Par. 1778. III t. fol.). Lat. Uebersetz.

des zweiten Abschnittes des dritten Zeitraums: Die platonische Philosophie.

Zweck seines Strebens bedenken müsse, weil alles Uebrige für den Menschen nur in so ferne von Bedeutung sein könne, als es mit dem ethischen Bewusstsein zusammenhängt, musste die ganze auf

---

v. Ficinus beigedruckt. Deutsche Uebersetzungen: Einzelne Werke von Stollberg, Kleuker, Windischmann, mit einleitender Kritik beinahe vollständig von Schleiermacher. 5 B. Berlin 1804 — 1809. Platon's Werke, einzeln und in ihrem Zusammenhange erklärt von Aug. Arnold. Berl. 1835 u. 36. 8. J. Socher, über Platon's Schriften. München 1820. 8. Fr. Ast, Platon's Leben und Schriften. Leipz. 1816. 8. W. G. Tenneman, System der platon. Philosophie. Leipz. 1792 — 95. 4 B. 8. J. J. Wagner, Wörterbuch der plat. Phil. (nebst einem Abriss seines Systems). Gött. 1799. 8. Ph. Guil. v. Heusde, initia phil. platon. II vol. Uetr. 1827 — 31. 8. Fr. A. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina. Lips. 1826. 8. H. Richteri de Ideis Platonis lib. Lips. 1827. 8. J. J. Fries, Platon's Zahl. Heidelb. 1823. 8. Arnold Ruge, die platonische Aesthetik. Halle 1832. 8. Fr. Köppen, Politik nach platon. Grundsätzen. Leipz. 1818. 8. Alex. Kapp, Platon's Erziehungslehre. Aus den Quellen. Minden 1833. 8. Ch. Meiners, über die Natur der Seele. Verm. Schriften. I. B. W. G. Tenneman, Lehren und Meinungen der Sokratiker üb. d. Unsterblichkeit. Jena 1791. 8. Kuhnhardt, Platon's Phädon, mit bes. Rücks. auf die Unsterblichkeitslehre. Lübeck 1817. 8. L. Hörstel, Platonis Doctr. de Deo. Lips. 1814. 8.

Leben: Plato wurde geboren zu Athen 429 oder 30 v. Chr. Er stammte aus einem angesehenen Geschlechte. Sein eigentlicher Name war Aristokles. Früh schon entwickelte sich sein poetisches und philosophisches Talent, insbesonders wird erwähnt, dass er in seiner Jugend die Philosophie Heraklit's studirt habe. In seinem zwanzigsten Jahre wurde er mit Sokrates bekannt, dessen unzertrennlicher Gefährte er bis zu dessen Tode blieb. Von seiner hohen Verehrung für diesen seinen Lehrer geben alle seine Schriften Zeugniss. Nach dem Tode desselben gieng er zuerst nach Megara, und von da begab er sich auf seine grossen Reisen. Er soll in Italien, Phönicien, Palästina, Aegypten gewesen sein, und zu Cyrene in Afrika Mathematik studirt haben. Den Staatsgeschäften widmete er sich nie. Nur mit Dion und den beiden Dionysos, Tyrannen von Syrakus, kam er in freundschaftliche und politische Verbindung. Vielleicht hoffte

ihn folgende Entwicklung nothwendig eine vorherrschend ethische Richtung bekommen. Die unmittelbar auf die sokratische Philosophie folgenden Versuche, das ethische Princip derselben

α. Allgemeine Entwicklung der platonischen Philosophie.

---

er, eine annähernde Realisirung seiner in der Republik niedergelegten Ideen des vollkommenen Staates durch diese Verbindung zu erreichen. Nach seiner Rückkehr lehrte er in Athen in einem dem Andenken des Akademos geweihten Haine, die Akademie genannt. Davon erhielt seine Schule den Beinamen der Akademie. Er starb 349 v. Chr. Vergl. Diog. Laert. III. 1—7. 18. 20. II. 106. Sext. Emp. adv. Mathem. I. 258. Athen. V. 57. XI. 116. Arist. metaph. I. 6. Xenoph. memor. III. 6. Cicer. de fin. V. 29. Tuscul. I. 17. Strabo XVII. Diod. Sic. XV. 7.

Schriften: Ueber die vielen Schriften, die unter dem Namen des Plato auf uns gekommen sind, ist schon viel gestritten worden, sowohl über den Inhalt als die Aufeinanderfolge, und insbesonders über die Aechtheit derselben. Der Streit ist für die Philosophie indess nur insoferne von Bedeutung, als er in das System und in den Ideenkreis der platonischen Lehre selbst eingreift. Eine ziemliche Zahl von kleineren Dialogen darf wohl unbedenklich für unächt erklärt werden. Auch ist bei diesen einleitenden Gesprächen die Entscheidung am schwierigsten. Eine genauere Bekanntschaft mit den bedeutenderen, unbestritten ächten Dialogen, und das wesentliche oder unwesentliche Verhältniss zur Entwicklung des Systems und die formale Rundung und Feinheit dürften hierin von vorzüglichem Belang sein. Im Ganzen werden 45 aufgezählt, von denen etwas mehr als die Hälfte ächt sein dürfte. Zur wesentlichen Entwicklung des platonischen Systems am entschiedensten gehören wohl die unten im Auszuge angeführten, zuerst die sechs einleitenden, Laches, Charmides, Eutyphron, Jon, Hippias, Lysis (ob Alcibiades I. und Hippias I. dazu gerechnet werden dürfen, möchte schwer mit Grund zu bejahen sein); dann die sieben polemischen, Euthydem, Protagoras und Gorgias mit den entsprechenden untersuchenden Cratylus, Theätet, Philebus, und dem zur positiven Begründung hinüberleitenden Menon; endlich die sieben letzten, positiv lehrenden, durch welche die Ideenlehre dialectisch begründet und practisch durchgeführt wird, Phädrus, Gastmahl, Phädon, und nach diesen der Parmenides, Sophist und Staatsweise, mit der Einheit aller sechs in der Republik. Zu diesen kommt dann als metaphysischer Abschluss des Ganzen der Timäus. Dazu kommen noch

I. Aufgabe der platonischen Philosophie.

zu einer allseitig systematischen Wissenschaft auszubilden, gaben lediglich nur von diesem Bestreben selber Zeugniss, vermochten das angestrebte Ziel aber keineswegs zu erreichen. Der

---

ausser dem philosophischen Verbande stehend, die Apologie des Sokrates, Kriton und Kritias, und vielleicht die Gesetze. Die übrigen sind entweder durchgängig oder von den Meisten für unächt gehalten worden, wie das Testament, die Definitionen, die Epigramme, die Briefe, die Epicomis, die Anterasten, vom Gerechten, von der Tugend, Demodokos, Sisyphos, Eryxias, Axioches, Hipparchos, Minos, Kleitophon, zweifelhafter ist das Urtheil beim Alcibiades II. und Menexon, vorzüglich aber schwankend sind die Stimmen hinsichtlich des grössern Hippias und Alcibiades I. Selbst der Menon wird von Ast für unächt gehalten, und Socher bestreitet sogar die Aechtheit des Parmenides, des Sophisten und Staatsweisen, zusammt der des Kritias. Wie wenig genügend seine Gründe sind, mag der Streit über Parmenides bezeugen. Seine Hauptgründe sind (vergl. Socher, Platon's Schriften, 278—93): dass nirgends in den andern Dialogen auf den Parmenides Rücksicht genommen werde; dass Sokrates eine so unbedeutende Rolle spiele. Beides aber zeigt sich in einem andern Lichte, wenn man den Parmenides im Zusammenhange ansieht. Offenbar spricht Sokrates die im Parmenides dialectisch durchgeführte Ansicht, die auch in dem Schlusssatze des Gespräches wiederkehrt, dass ein mittleres Allgemeines zwischen den Gegensätzen zu denken sei, zuerst positiv aus, und muss also als der eigentlich Lehrende gedacht werden, selbst wenn er, wie diess auch sonst z. B. im Euthydem geschieht, in Folge der Untersuchung als Nichtwissender aufzutreten beliebt. Mit dem ganzen System aber hängt diese Behauptung des Sokrates und der Schlusssatz des Parmenides auf's Innigste zusammen, indem die Lehre vom Verhältniss des Seienden und Nichtseienden zum Denken, die im Sophisten abgehandelt wird, sich gerade an diese logische Untersuchung direct anschliesst. Aus diesem zieht sich dann der Faden der organischen Entwicklung der Gegensätze und ihrer Ineinsbildung durch den wahrhaft Wissenden in den Staatsweisen hinüber, und schliesst in der Republik sich ab. Die Gegensätze von Besonnenheit und Tapferkeit sind in Laches und Charmides bereits aufgestellt, werden im Protagoras polemisch wieder aufgenommen, ziehen sich durch den Philebus und Theätet hindurch, treten im

Grund dieser Unzureichenheit lag indess nicht in der sokratischen Lehre selbst, sondern in der einseitigen Auffassung derselben durch die angeführten Systeme.

Staatsweisen in ihrer allgemeinen Bedeutung hervor und finden in der Republik ihre vollendete Lösung. Sie bilden einen wesentlichen Theil der platonischen Lehre von der Harmonie der Wissenschaft und Tugend. Wie kann man nun meinen, der Sophist oder der Staatsweise seien ausser dem Zusammenhange der platonischen Dialoge, da sie bei organischer Zusammenstellung derselben vielmehr als unzertrennliche Theile des Ganzen erscheinen? Dieser Zusammenhang bildet ja die bewundernswerthe Schönheit der platonischen Gespräche. Mit künstlerischer Ahnung haben sich schon die Keime der letzten Vollendung in den Anfängen geltend gemacht, und man kann ihr Wachsthum durch das Ganze verfolgen, bewundern und dadurch das Ganze in seinen Theilen erkennen. Wer diesen Zusammenhang nicht begreift, der ist zu bedauern, aber nicht zu widerlegen. Er hat eben das Ganze nicht erkannt. Wer aber dieses nicht fasst, wird leicht in den Einzelnheiten sich verirren. Ebenso würde man irren, wollte man die äussere Einkleidung der platonischen Gespräche mit ihrem philosophischen Inhalte für ganz identisch halten. Wenn im Menon die Frage, um die Lehrbarkeit der Tugend, im Sophisten die Frage, um den Begriff der falschen Philosophie, wie es scheint, den Inhalt ausmacht, so ist diese Bestimmung doch in der That nur die Einfassung, im erstern zur Darlegung der nothwendigen Voraussetzung einer angebornen Erinnerung, im zweiten zur Erklärung der wahren Wissenschaft und der ersten allgemeinsten Begriffe des logischen Denkens. Daher kann man meinen, die platonischen Gespräche hätten überall kein bestimmtes Resultat, und endeten durchaus, wenigstens dem bei weitem grössten Theile nach, mit der Ungewissheit, sobald man an diese Einkleidung sich hält. Der eigentliche Gehalt der Dialoge liegt aber innerhalb und ist fast immer positiv und philosophisch bestimmt. So im Phädrus, im Gastmahl, im Parmenides und den meisten übrigen. Der Staatsweise ist fast das einzige Beispiel eines platonischen Dialoges, der das Resultat der Untersuchung am Ende des Gespräches ausspricht. Darum aber fehlt der positive Einheitspunkt einem Dialoge nicht, weil er nicht gerade am Ende desselben steht. Nur wenn man diese Beziehung von Form und Inhalt in den plato-

Sokrates hatte gelehrt: man müsse den Zweck und das Ethische zunächst bedenken, und die Erkenntniss der physischen Natur, so wie die logische Kunst nur in so ferne suchen und brauchen, als dadurch das ethische Bewusstsein selbst weiter geführt und tiefer begründet würde. Diese Lehre des Sokrates fassten nun die Cyniker in der einseitigen Bedeutung eines ausschliesslich ethischen Bewusstseins auf, mit Verachtung der Logik, der Kenntniss der Natur und alles philosophischen Wissens überhaupt, gleich als ob die Tugend um so weiter und höher ausgebildet werden könnte, je mehr der Geist aller Erkenntniss und Wissenschaft sich verschliesse. Damit hoben sie gerade die Bedeutung der sokratischen Philosophie, die Wissenschaft durch die Ethik zu erneuern, dem Principe nach wieder auf. In anderer Weise thaten die Megariker und Cyrenäiker dasselbe, wenn sie die Erneuerung der Wissenschaft durch das ethische Bewusstsein in der Ableitung des Moralprincips von den vorausgehenden Gegensätzen der Wissenschaft suchten. Sokrates hatte allerdings die Nothwendigkeit einer Verbindung der Wissenschaft und der Tugend gelehrt, aber nicht gemeint, dass diese Verbindung in der unmittelbaren Zusammenstellung des ethischen Lebens mit einem

---

nischen Werken unterscheidet und in ihrer Ineinsbildung erkennt, gewinnt man eine Erkenntniss des Organismus und der ausserordentlichen Schönheit ihres Baues. Die gegebenen Auszüge können diess nur im Allgemeinen zeigen. Die Feinheit und Grösse des Einzelnen findet sich erst beim vollständigen und öfteren Lesen der platonischen Schriften. Oft giebt Plato nur durch ein paar Worte einen Wink, was er gewollt, und überlässt es dem Verständigen, diesen nicht zu übersehen, um die künstlerische Einkleidung in ihrer ganzen Reinheit durchzuführen.

der entgegengesetzten Ausgangspunkte der Erkenntniss, sondern vielmehr in einem Hinausgehen der Wissenschaft über beide Gegensätze durch den sichern Ausgangspunkt des in dem moralischen Selbstbewusstsein liegenden gewissen Anfanges aller Erkenntniss gesucht werden solle. Er hatte gezeigt, wie in diesem Selbstbewusstsein ein untrüglicher, unbestreitbarer Anfangspunkt der Gewissheit liege, welchen weder eine bloss logische Voraussetzung erreiche, noch die rein sinnliche Wahrnehmung an sich schon besitze, der vielmehr in den Menschen schon vorhanden sein müsse, damit beide, die logische Voraussetzung wie die sinnliche Wahrnehmung, im Menschen zum Bewusstsein sich gestalten könnten. Wie er auf ein bestimmtes Ziel des Denkens hingewiesen, welches über die bloss logische Uebung des Denkens und über die physische Nothwendigkeit der sinnlichen Wahrnehmung hinausgieng, so hatte er auch auf einen Ausgangspunkt hingewiesen, welcher tiefer und doch zugleich dem Bewusstsein näher lag und sicherer war, als die vor ihm als allein nothwendig erkannten Ausgangspunkte des Wissens.

Dieses Hinausgehen (dem Grunde wie dem Ziele nach) über die bisherigen Gegensätze war das Princip der sokratischen Philosophie, und nur in dem richtigen Verständniss und der wissenschaftlichen Begründung dieses Hinausgehens war ein wirklicher Fortschritt möglich. Ein solches Hinausgehen über die bisherigen Gegensätze des Wissens in seiner logischen und physischen Begründung durch das ethische Bewusstsein durfte aber auch diese beiden Gegensätze, wenn es dieselben erklären und die Widersprüche im Bewusstsein lösen sollte, nicht von sich ausschliessen, sondern

musste dieselben vielmehr in sich aufnehmen. Nur dadurch erfüllte das von Sokrates aufgestellte Princip der ethischen Bedeutung der Erkenntniss seine Aufgabe wirklich, wenn es auch die Gegensätze der Logik und der Physik zu lösen vermochte. Als einheitliches Princip konnte es nur dadurch sich beweisen, wenn es die entgegengesetzten Töne zur Harmonie zu verbinden vermochte. Diese Verbindung war (wenigstens zum Theil) bereits eingeleitet durch die megarische und cyrenäische Philosophie. Hinsichtlich des Begriffs des Guten hatte nemlich die megarische Schule das rein Allgemeine desselben, die übersinnliche und ewige Bedeutung des rein sittlichen Bewusstseins, hervorgehoben, die cyrenäische Schule aber das rein Sonderheitliche und Individuelle, den Moment der Entscheidung in der durch die Zeit bedingten sittlichen That zum Moralprincip zu erheben gesucht. Art- und Gattungsmerkmal standen sich somit, wie zuvor hinsichtlich der Erkenntniss der Natur, so jetzt hinsichtlich des Begriffs des Guten, einander ausschliessend gegenüber. Durch die Ausgleichung des Gegensatzes von Gattungs- und Artmerkmal hinsichtlich des Begriffs des Guten war somit der weitere Fortschritt des philosophischen Bewusstseins bedingt. Es konnte aber die Einheit von Art- und Gattungsmerkmal im Begriff des Guten nicht bestimmt werden, wenn nicht die möglich logische Vereinbarung beider Merkmale hinsichtlich der Begriffe überhaupt erkannt wurde.

II. Allgemeine Grundzüge der platonischen Philosophie.

244. Um die Einheit von Gattung und Art zu erkennen, musste ein Ausgangspunkt des subjectiven Bewusstseins gefunden werden, welcher die Abhängigkeit beider von Einem Principe erklärte. Diese Erklärung nun war es, welche Plato zu

geben suchte. In dieser Erklärung konnte er das Bestehen der sinnlichen Unterscheidung als etwas Bekanntes und Anerkanntes voraussetzen. Wie aber die Gattungskennzeichen entstünden, die nicht in der sinnlichen Wahrnehmung vorhanden waren, das war zu erklären. „Das Pferd," hatte ihm schon Diogenes zugerufen, „sehe ich, aber die Pferdheit nicht." Er musste also zeigen, wie dennoch alle Menschen auch von diesen unsichtbaren und allgemeinen Beziehungen eine gewisse Kenntniss hätten, indem alle Menschen, sobald sie irgendwie mit einander reden oder etwas erklären wollten, solche allgemeine Beziehungen voraussetzten. Kein Mensch hat das an sich Gleiche oder die Gleichheit je gesehen, und dennoch bedient sich Jeder der allgemeinen Bezeichnungen von Gleich und Ungleich. Woher haben wir nun diese allgemeinen Bestimmungen? Aus der Erinnerung an das Allgemeine und an das Sein überhaupt, antwortet Plato, mit welchem wir vereinigt gewesen, ehe wir in diese bestimmten Formen und Grenzen der subjectiven körperlichen und sinnlichen Wahrnehmung hinein versetzt worden sind. Das Besondere ist darum für uns deswegen da, um uns an das Allgemeine zu erinnern. Indem nun an dem Besondern die Erinnerung des Allgemeinen erwacht und durch das Allgemeine das Besondere belebt und zum Bewusstsein gebracht wird, sind Beide für einander, das Allgemeine und Besondere bedingen sich gegenseitig, und der Mensch ist hinsichtlich beider wissend und nichtwissend zugleich.

Von Beiden aber ist das Eine das Allgemeine an sich selber, das Besondere aber um des Allgemeinen willen. Wie Wissen und Nichtwissen

zugleich, so ist darum auch Sein und Nichtsein zugleich. Das Seiende wie das Nichtseiende sind in einer gewissen Beziehung Eins, in einer andern verschieden. Wenn nun das Wissen Theil nimmt an dem Seienden, so ist es eine wahre Erkenntniss, ist Wissenschaft; wenn es aber an dem Nichtseienden Theil nimmt, dann Täuschung.

Das Streben nach Erkenntniss muss darum auf das Wahre und Seiende gerichtet sein, dann ist es gut; wer aber von der blossen sinnlichen Begierde sich bestimmen lässt, richtet sein Bestreben gar nicht auf das wirklich Seiende. Es kann darum nur der Tugendhafte eine richtige Erkenntniss der Dinge gewinnen. Nur der Tugendhafte ist ein Philosoph im wahren Sinne. Indem aber mit tugendhafter Gesinnung nach der Erkenntniss der Wahrheit gestrebt wird, erreicht der Mensch die richtige Erkenntniss der ewigen Gesetze des Lebens, und in der Harmonie seines Wissens und Begehrens mit jenen ewigen Gesetzen muss er nothwendiger Weise auch ewige Glückseligkeit geniessen.

Durch eine solche Darstellung ist offenbar das ethische Princip mit dem Erkenntnissprincip in eine unzertrennliche Einheit verwachsen, und beide sind mit dem wahren Sein selbst wieder durch die allgemeine Idee des Lebens verbunden. Das ethische Princip ist somit mit dem logischen und physischen oder vielmehr metaphysischen in einer gemeinschaftlichen Idee Eins geworden und unterscheidet sich der Art nach doch wieder von den beiden andern. Was die sokratische Philosophie angestrebt, die Lösung der Widersprüche zwischen der physischen und logischen Voraussetzung der Wissenschaft, scheint somit durch die platonische Philosophie errungen.

Es ist ein ewig gesetzgebender Verstand, welcher alle Dinge hervorbringt und ordnet, und darum auch in der Anordnung der Welt ein ewiges Gesetz niedergelegt hat. In der Erinnerung an dieses Gesetz besteht die Tugend und Wissenschaft der menschlichen Seele; durch die Theilnahme an diesem ewigen Gesetze mittelst der Wissenschaft und Tugend erlangt die menschliche Seele die ungetrübte Seligkeit eines ewigen Seins.

Dieses einfache Princip hat Plato durch eine Reihe von überaus kunstreich angelegten Schriften ausgeführt. Jede derselben ist in sich selbst wieder in der Regel mit künstlerischer Vollendung gegliedert. Alle Schriften zusammen aber bilden gleichfalls ein wohlgegliedertes, schön gefügtes Kunstwerk, in welchem alle Theile sich wieder auf einander beziehen und sich gegenseitig unterstützen und erklären. Es ist unmöglich, die künstlerische Schönheit der platonischen Schriften im Einzelnen darzustellen. In den Zusammenhang des Ganzen einzuführen aber ist die nothwendige Aufgabe einer historischen Darstellung der platonischen Philosophie. Auf diesem historischen Wege ist aber gerade auch das Verständniss der Aufeinanderfolge und Ordnung seiner Werke in ihrer allmähligen Ausbildung am leichtesten zu erreichen. Es schien darum nothwendig, die einzelnen Schriften, sowohl ihrem Inhalte nach, als in ihrer Beziehung zum Ganzen, anzugeben, von denjenigen aber, in welchen die platonische Lehre in bestimmteren Worten ausgesprochen ist, die bezeichnenden Stellen wörtlich anzuführen.

III. Die platonischen Dialoge.

245. Die platonischen Gespräche gehen von dem natürlichen Zustand des Menschen in seinem noch unbefriedigten Bedürfniss nach Erkenntniss aus,

6 *

verbreiten sich auf diesem Grunde über alle wesentlichen Fragen des Lebens, leiten aus der Unsicherheit des anfänglichen Wissens oder vielmehr Nichtwissens die allgemeinen Principien der Erkenntniss ab, und steigen so bis zur Begründung des letzten und höchsten Princips alles menschlichen Strebens aufwärts, um dieses dann wieder in seiner allseitigen Anwendung zu zeigen. Wir sehen das philosophische Bewusstsein in seinen Gesprächen gleichsam entstehen, dann organisch sich entfalten, bis es in dieser Entfaltung zur schönen Blüthe und endlich zur reifen Frucht gedichen.

Diese einfach menschliche, organische Entwicklung hat aber bei Plato einen historischen Grund. Durch die Sophisten war die Sicherheit jeder menschlichen Wissenschaft untergraben und zugleich die dünkelhafte Einbildung auf ein vermeintliches Wissen auf's Höchste gesteigert. Durch Sokrates ward zwar dieser Eigendünkel der Unwissenheit und des falschen Wissens gebrochen, das Vertrauen auf eine gründliche wissenschaftliche Erkenntniss aber keineswegs zurückgekehrt. Die platonische Philosophie fand darum überall dieses Misstrauen gegen die Philosophie vor, und war dadurch gleichsam genöthigt, dieses Misstrauen selbst zum Ausgangspunkte ihrer Entwicklung zu machen, um auf diesem Wege, auf welchem selbst die Unwissenheit und der Eigendünkel noch Zeugniss für die Wahrheit geben mussten, wieder Vertrauen für die Philosophie überhaupt zu wecken. In diesen historischen Zweck hüllte sich der höhere philosophische von selber ein, welcher gerade hierin die allgemeinen Anknüpfungspunkte einer höheren Erkenntniss erfasst hatte. Darum blickt in den platonischen Gesprächen stets aus der Skepsis

und Ironie, wie sie gegenüber den bestehenden falschen Begriffen nothwendig waren, die indirecte Hinweisung auf ein höheres Princip hervor, deren Bedeutung erst klar wird, sobald man in der vollständigen Entwicklung das leitende Princip selbst erkannt hat. Es haben darum auch immer die ersten einleitenden Gespräche schon eine innere Beziehung zu den folgenden, welche oft genug Gelegenheit geben, sich über die kunstreiche Art zu verwundern, mit welcher in den vorausgehenden in leisen Andeutungen auf die späteren positiven Lehrsätze hingewiesen ist.

In dieser organischen Folge nun lässt sich eine dreifache Stufenreihe der platonischen Gespräche unterscheiden. Die erste Reihenfolge nimmt in kürzeren und scheinbar kunstloseren Gesprächen ihren Ausgang von den allgemeinen Begriffen des menschlichen Lebens, der Freundschaft, Tapferkeit, Besonnenheit, oder von jenen Künsten und Uebungen, mit welchen die darin Erfahrenen auch ein Wissen verbunden glauben, und zeigen, wie in allen diesen von den Menschen immer gebrauchten Begriffen sich stets derselbe Mangel an wirklicher Erkenntniss offenbare. Mit dieser Offenbarung der unter dem vermeintlichen Wissen verborgenen Unwissenheit verbindet aber Plato zugleich immer die weitere Absicht, auf den positiven Grund seiner Philosophie hinzuweisen, indem bei allen diesen Beweisen der Unwissenheit doch stets die gemeinsame Erfahrung sich findet, dass die Ahnung von solchen Begriffen und ein gewisses Bestreben, darüber etwas Bestimmtes zu wissen, auch bei denen bestehen bleibt, welche wirklich nichts davon wissen. Woher haben nun die Nichtwissenden doch ein gewisses Wissen von diesen

allgemeinen Begriffen? Diese Frage zu beantworten ist nun allerdings die Aufgabe der Philosophie, und Plato will schon im Anfang zu erkennen geben, dass er gesonnen sei, sie zu beantworten.

Zuvor aber, ehe er an die wirkliche Lösung geht, ist nothwendig, zu zeigen, dass durch die grossen Versprechungen der Sophisten, welche gleichfalls eine Lösung dieser Fragen verheissen, und durch die vorhergehende Philosophie überhaupt, die Lösung nicht gefunden sei; dadurch treten dann die in diesen Fragen liegenden tieferen Widersprüche, deren Erkenntniss nothwendig einer befriedigenden Lösung vorausgehen muss, gleichfalls wieder schärfer hervor. Wie in den ersteren Gesprächen auch in der Unwissenheit noch ein allgemeiner Grund des möglichen Wissens übrig geblieben, so zeigt sich in diesen Gesprächen zweiter Ordnung die Nothwendigkeit eines höheren Einheitspunktes, in welchem die Gegensätze durch eine eigentlich philosophische und dialectische Vermittlung mit einander verbunden werden können.

An diese doppelte negative Richtung der platonischen Gespräche knüpft sich dann in dritter Reihe die positive Entfaltung seines Systems an, die nun in ihren eigenen Bestimmungen wieder in demselben Verhältnisse sich gliedert.

Zuerst wird nemlich der nothwendige höhere und allgemeine Ausgangspunkt der positiven Erkenntniss in der Lehre von der geistigen Wiedererinnerung vorgetragen; dann wird der wissenschaftliche Weg bestimmt, durch welchen die Erkenntniss von diesem allgemeinen Ausgangspunkt zur höheren, die ganze Ordnung des Wissens und Handelns beherrschenden Einheit vermittelt wird, und ist nun auch das einheitliche Princip

erkannt, so muss zuletzt gezeigt werden, wie durch dasselbe das menschliche Leben geregelt werden müsse, und die ganze wirkliche Welt geordnet ist. Die ersten Gespräche dieser dritten Ordnung hängen zunächst mit denen der ersten, die folgenden aber mit denen der zweiten Ordnung zusammen. Die ersten haben einen mehr mythischen und poetischen, die andern einen mehr dialectischen Charakter; in den Gesprächen der letzten Reihe aber, in der Republik und im Timäos, ist die Einheit und Allseitigkeit des ganzen Systems in einer mehr dogmatisch lehrenden Form niedergelegt.

Wenn man die Gespräche der einzelnen Ordnungen durch besondere Namen von einander ausscheiden wollte, dürften die der ersten Ordnung vielleicht unter dem der sokratischen, die der andern unter dem der polemisch-skeptischen, und die der dritten Ordnung unter dem der platonisch-philosophischen sich zusammenfassen lassen. Wie aber die einzelnen Ordnungen wieder in den dazu gehörigen Gesprächen sich gliedern und die Beziehungen der Ordnungen und einzelnen Gespräche zu einander sich kunstreich verzweigen, muss die nach der angegebenen Ordnung gefügte Zusammenstellung (wenigstens im Allgemeinen) zeigen.

β. Die platonische Philosophie in ihrer speciellen Durchführung.

I. Die sokratischen Gespräche.

246. Die sokratischen Gespräche des Plato gehen alle von populären Begriffen aus, und zeigen an denselben, dass die Menschen solcher Worte, die etwas Allgemeines bezeichnen, wie Tugend und dergleichen, sich nicht mit gehöriger Unterscheidung und Erkenntniss ihrer Bedeutung zu bedienen pflegen. Indem sie sich derselben aber doch bedienen, beweisen sie damit zugleich ihre Unwissenheit und das Vorhandensein einer dunklen Anschauung solcher allgemeinen Ideen, über die man

sich erst die rechte Kenntniss durch Forschung und Philosophie erwerben muss. Bei all diesen Gesprächen wird darum immer auf das Vorhandensein einer allgemeinen Voraussetzung hingewiesen, welche wohl angedeutet, aber nicht ausgesprochen wird, da sie erst bestimmt ausgesprochen werden kann, wenn der Grund zuvor gehörig gegraben ist.

Es ist nicht von Einfluss auf die Darstellung des Ganzen, welches von diesen einleitenden Gesprächen vorausgestellt wird, da sie eben von einzelnen Fragen ausgehen. Doch ist auch in diesen Anfängen schon die Anlage des Ganzen zu erkennen. Es werden zuerst die natürlichen Gegensätze von Tapferkeit, Besonnenheit besprochen, mit denen die Entwicklung im Staatsweisen wieder schliesst, indem sie deren Einheit zeigt, und dann wird zu den mehr theoretischen Fragen vom Schönen übergegangen, bis ein allgemeiner Grund gefunden ist. Wir beginnen darum mit dem Laches.

1. Laches.

1) Das Gespräch, welches den Namen Laches führt, handelt von der Tapferkeit, und zeigt: Tapferkeit sei nicht Kühnheit gegen den Feind, sondern Beharrlichkeit im Kampfe gegen alles Böse. Das Böse aber muss erkannt werden, und zwar nicht durch Wahrsagerkunst, sondern durch Wissenschaft. Die Tapferkeit ist Erkenntniss und Tugend; als Erkenntniss ist sie lehrbar, wenn sie es als Tugend auch nicht ist.

2. Charmides.

2) Anschliessend an den Laches, wird nun im Charmides der Begriff der Besonnenheit dem der Tapferkeit gegenübergestellt, und gezeigt, dass nicht Bedächtigkeit, noch Verschämtheit Besonnenheit sei, sondern Kenntniss des Zuständigen in jeder Sache, und darum nothwendig Selbsterkenntniss. Man kann besonnen sein nur

mit Bewusstsein davon, dass man es ist. Man muss also nicht bloss wissen, sondern wissen, dass man weiss, und dass das Wissen mit dem Handeln harmoniren müsse.

3. Euty-phron.

3) Im Eutyphron wird dann weiter untersucht, was das Heilige oder Gott Wohlgefällige sei. Bei der Bestimmung des Begriffs giebt der fromme Eutyphron lauter Verhältnisse und äussere Beziehungen desselben an, und es wird darum nichts über das Heilige selbst ausgemacht, wohl aber gezeigt, dass man, um einen Begriff zu fassen, zuerst lernen müsse, das Zufällige vom Wesentlichen zu trennen. Etwas Aehnliches ergiebt sich aus dem

4. Jon.

4) Jon. Der Rhapsode Jon glaubt den Dichter Homer zu verstehen. Sokrates zeigt ihm, dass er entweder alle Dichter verstehen müsse, und nicht bloss den Homer, oder dass er auch im Homer nur über jene Stellen Auskunft geben könne, welche er als Sachkundiger verstehe. Wenn aber nicht, so sei er kein Wissender, sondern ein Begeisterter. Verwandt mit Jon ist

5. Hippias (der kleinere).

5) Hippias (das zweite oder kleinere Gespräch dieses Namens). Es wird am Beispiel des Achilles gezeigt, dass der Sachverständige überall vermöge, am besten das Wahre zu sagen und auch das Falsche; dass also der vorsätzlich Fehlende besser sei (dem Vermögen nach), als der unvorsätzlich Fehlende. Dagegen nun aber sträubt sich das Gefühl für das Sittlichgute, und es wird somit zwischen dem Vermögen und dem Zwecke eine weitere Unterscheidung nothwendig. Der Unterschied von Grund und Zweck wird wieder aufgenommen und bis zu einer allgemeinen Voraussetzung fortgeführt im

6. Lysis.

6) Lysis. Das Gespräch behandelt als äussern

Gegenstand die Freundschaft. Sokrates zeigt nach allerlei psychologisch schönen Wendungen des Gesprächs, dass zur Freundschaft natürliche Bestimmung und ein sittlicher, auf das höchste Gut gerichteter Zweck gehöre.

Den Unterschied zwischen dem philosophischen Inhalt der platonischen Gespräche und dem zur Einkleidung dienenden Gegenstand derselben darf man überhaupt nicht vergessen, wenn sie nicht meistens als resultatlos erscheinen sollen. Das aber sind sie in der That nicht. Nur die angeregte Frage wird selten entschieden, weil es sich eigentlich um etwas Anderes handelt, um die Quelle der Begriffe nemlich, und nicht um ihren äussern Ausdruck.

II. Die philosophisch-polemischen Dialoge.

247. Der Lysis bildet bereits den Uebergang zu den platonischen Gesprächen zweiter Ordnung, in denen die allgemeine Bedeutung und das Artverhältniss jener angedeuteten Begriffe angebahnt wird. Diese philosophische Grundlegung wird auf zweifache Weise bewerkstelligt, durch Polemik gegen die Sophisten und durch die daran geknüpfte skeptische Untersuchung der ersten Begriffe.

A. Die polemischen Gespräche.

Der polemischen Gespräche sind drei.

1. Euthydem.

1) Euthydem. Die Frage um die Lehrbarkeit der Tugend wird in der Weise des sophistischen Streitgefechtes angeregt. Eine Menge von dilemmatischen Sophismen wird beigebracht, durch welche die beiden Sophisten die Untersuchung verwirren. Zwischendurch zieht sich der Faden der sokratischen Untersuchung der Wahrheit, die zuerst zeigt, wie durch den doppelsinnigen Gebrauch *) der Worte und Begriffe ohne verbindendes Mittel-

*) Plat. Euthydem. Schleierm. II. 1. S. 417. Ed. Stephani, 278.

glied nur zum Schein eine Untersuchung geführt werden könne, in Wahrheit aber ein solches Wortgefecht sich selbst aufhebe; dann werden die Güter aufgezählt, durch deren Besitz die Menschen glücklich zu sein wähnen, und gezeigt, dass nur der Gebrauch sie zu Gütern mache; dass also die Weisheit das wahre Glück sei, weil sie den richtigen Gebrauch aller Güter lehre. * Andeutungsweise wird dann gezeigt, wie nicht diese Streitsucht in Worten, die kein Mittleres kennt, Weisheit sei, aber auch nicht die, mit der zwischen dem Hohen und Tiefen liegenden Mitte sich begnügende, Selbstgenügsamkeit des practischen Verstandes. **

248. Von dem gleichen Gegenstande, von der Frage nemlich, ob die Tugend lehrbar sei, geht auch das zweite anti-sophistische Gespräch des Plato aus, der

2. Protagoras.

2) Protagoras. Der junge Hippokrates will Unterricht bei den Sophisten nehmen; um nun gründlich zu erforschen, was man bei denselben lernen könne, begiebt er sich mit Sokrates zu Protagoras. Auf die Frage der beiden Ankommenden nun antwortet dieser zuerst mit einer Rede über die Missgunst, welche die sophistische Weisheit zu ertragen habe, weswegen sie trotz ihres hohen Alters bisher geheim geblieben sei, und hält dann auf die weitere Frage, ob die Staatskunst, welche er zu lehren verspreche, auch wirklich lehrbar sei, da sie doch bisher kein grosser Staatsmann habe Andern mittheilen können, eine von seinen Anhängern gepriesene Rede über den Mythus von Prometheus und Epimetheus, welche den Menschen alle Künste

*) Schleierm. 420 u. 422.

**) Schleierm. 462.

gelehrt, bis auf die bürgerliche Kunst; ohne diese aber würden die Menschen zu Grunde gegangen sein; darum habe Zeus den Hermes gesendet und die Bürgertugend unter alle Menschen vertheilt. Da sie nun nicht von Natur und doch nothwendig sei, so müsse sie nothwendig durch Fleiss erworben werden und lehrbar sein, sonst könnte man auch die dagegen Handelnden nicht strafen. Ganz bescheidentlich beginnt nun Sokrates, da er sich auf lange Reden nicht verstehe, zu fragen: ob es mehrere Tugenden gebe, und nöthigt den Protagoras, zu gestehen, dass sowohl die einzelnen Tugenden von einander verschieden seien, als auch, dass ein bestimmter Begriff nur einen bestimmten Gegensatz haben könne; dass also auch darum die Tugenden unter einander verschieden seien, weil sie je andern Gegensätzen entgegenstehen. Nun will Protagoras nicht mehr antworten. Da aber Prodikos und Hippias in's Mittel treten, lässt er sich herbei, den Sokrates zu fragen. Er wendet das Gespräch auf einen Satz des Dichters Simonides, der den Pittakus tadle, welcher sagt: Es sei schwer, ein tugendhafter Mann zu sein, und selbst behaupte, es sei schwer, ein tugendhafter Mann zu werden. Sokrates weist auf den Unterschied von Sein und Werden hin. Schwer sei es, tugendhaft zu werden, es zu sein (immer im gleichen Grade) sei unmöglich. Wo nemlich das Erkennen nicht mehr ausreiche, fehle auch der Beste; mit Willen aber thue Niemand Böses, denn Jeder wolle eigentlich das thun, was ihm als das Beste erscheint. Das aber sei eben zu untersuchen, was in Wahrheit das Beste für Jeden sei. Nun werden die einzelnen Tugenden wieder vorgenommen, und es zeigt sich, dass alle auf Erkenntniss beruhen; selbst die

Tapferkeit, die zuerst verschieden schien, wird auf dieselbe Voraussetzung zurückgeführt. Wenn aber die Tugend Kenntniss des dem Menschen Zuträglichen ist (diese Kenntniss aber ist mächtiger, als die Lust), so ist ja die Tugend lehrbar. Wie wunderlich also, sagt Sokrates, nun habe ich, der ich behauptete, die Tugend sei nicht lehrbar, gezeigt, dass sie es ist; Protagoras aber, der das Gegentheil behauptete, das Gegentheil von seiner Behauptung behauptet.

Das Verhältniss von Wissenschaft und Tugend ist der Inhalt des Protagoras, und es zeigt sich, dass die Sophisten dieses Verhältniss nicht angeben können; weder ob sie lehrbar, noch ob sie nicht lehrbar sei, wissen sie.

249. Von der Bestimmung des Verhältnisses der Tugend zur Wissenschaft wendet sich dann die Untersuchung von selbst zur Bestimmung des Verhältnisses beider zum Leben und insbesonders zur freien Gestaltung desselben im Staate. Dieses Verhältniss wird besprochen im

3) G o r g i a s. Das Gespräch führt den Namen „von der Redekunst", deren die Sophisten sich rühmen und womit sie glauben, die höchste Gewalt im Staate zu besitzen. Sokrates zeigt nun zuerst dem Gorgias, welcher auf die Frage, worauf die Redekunst sich beziehe, geantwortet: „auf das Grösste und Beste; sie sei nemlich die Kunst, zu überreden, in Beziehung auf das, was gerecht und ungerecht ist im Staate;" „dass es zweierlei Arten der Unterredung gebe: eine solche, die Glauben hervorbringt, ohne Wissen, und eine solche, welche zugleich Erkenntniss giebt," und nöthigt den Gorgias, welcher meint, „darauf komme es beim Volke nicht an, ob Einer sachverständig sei," zu gestehen,

5. Gorgias.

dass der Redner doch wenigstens selber das Gerechte und Ungerechte erkennen müsse, und dass er, wenn er es erkennt, dann auch nichts Unrechtes wollen und also auch das Volk nicht zum Unrechtthun überreden könne.

Nun nimmt ein anderer Sophist, Polos, den Kampf mit Sokrates auf, ihn auffordernd, seinerseits zu bestimmen, was für eine Kunst die Redekunst sei; worauf ihm Sokrates antwortet: sie sei eben gar keine Kunst, sondern bloss eine gewisse schmeichlerische Geschicklichkeit, und folglich das Afterbild der wahren Rechtspflege. Im Staate müsste für das Wohlbefinden des Leibes und der Seele gesorgt werden; für den Leib sorgten Gymnastik und Heilkunst, für die Seele Staatskunst und Rechtspflege. Diesen stünden als verderbenbringende Gegensätze die Putz- und Kochkunst leiblicher, und die Sophistik und Redekunst geistiger Weise entgegen. Die Redekünstler vermöchten daher zwar allerdings Vieles, aber nichts Gutes, und also im Staate eigentlich am Wenigsten. Als Polos diess bestreitet, zwingt ihn Sokrates, zuzugestehen, dass ein Unterschied sei zwischen dem Wünschen und Wollen, und dass Derjenige, welcher Alles ausrichten kann, was er wünscht, keineswegs auch dadurch vermöge, was er wolle; dass darum der Mächtigste im Staate, wie Archelaus (der Usurpator von Macedonien), nicht der Glücklichste sei; dass es überhaupt kein Glück sei, ungestraft Unrecht thun zu können; vielmehr sei die Erduldung der gerechten Strafe eher ein Glück zu nennen, und es müsse also die wahre Redekunst auch dieses bewirken wollen.

Mit Heftigkeit tritt nun der dritte Wortführer der Sophisten, Kallikles, auf, und wirft dem Sokrates

vor, dass er mit seinen Reden die ganze Welt verkehre, mit seinen philosophischen Grübeleien sich nur lächerlich mache und überall nichts vermöge, am allerwenigsten aber im Staate. Man müsse unterscheiden zwischen dem, was schön sei durch Gesetz und schön von Natur. Nun sei Unrecht thun gesetzlich unschön, Unrecht leiden aber natürlich; denn die Schwachen geben die Gesetze, der Stärkere aber hat Recht. Nun zeigt ihm Sokrates ganz ruhig, dass die Vielen, welche die Gesetze geben, auch die natürlich Stärkeren seien; wenn er aber unter den Stärkeren Einzelne verstehe, so könne nur der Einsichtsvollere und Edlere gemeint sein. Ob aber Einer einsichtsvoll und tapfer sei für sich, das könne und müsse Jeder zuvor an sich erproben. In weiterer Untersuchung wird dann gezeigt, dass die Lust nicht mit dem Guten, ja nicht einmal mit dem Nützlichen dasselbe sei. Nachdem Kallikles auch dieses zugestanden, weigert er sich, weiter zu antworten, und Sokrates fährt nun allein fort, zu zeigen, dass die besonnene Seele, die ihr eigenes Leben zu regeln vermag, allein gut sei; dass Himmel und Erde als ein Ganzes nur durch Gerechtigkeit und Ordnung bestehen könnten, und nur diejenige Kunst edel sei, die Leib und Seele besser zu machen suche. Die Kunst aber, die Menschen zu bessern, die wahre Staatskunst, müssten Redner und Sophisten wohl nicht besitzen, da sie sich ja sonst nicht Geld bezahlen liessen für ihre Kunst, fürchtend, die von ihnen gerecht Gemachten möchten ihnen Böses für Gutes vergelten. Er seinerseits wisse wohl, dass in einem Staate, wie Athen, Jedem Jegliches begegnen könne, und dass es ihm, der den Atheniensern nie das Angenehme, sondern nur das Wahre sage, angeklagt bei den-

selben, ergehen würde, wie dem Arzte, welcher gegenüber dem Koche vor Kindern einen Process zu verfechten habe. Er aber achte dieses gering; sondern seine eigene Seele für ein vollkommenes Leben zu bilden, sei ihm das Wichtigste, und indem er alle Andern auch dazu ermahne, glaube er am Besten die beste Staatskunst zu üben. — Einerseits werden somit die Sophisten genöthigt, von ihren vielversprechenden Verheissungen immer mehr und mehr preiszugeben, um zuletzt mit der ganzen Leerheit und Frechheit einer ebenso unmächtigen wie unsittlichen Voraussetzung hervorzutreten, andererseits aber wird bereits für die Erklärung der wahren Staatskunst der erste Grundstein eingesenkt.

Diesen drei rein sophistischen Gesprächen entsprechen in weiterer Entwicklung drei andere, in welchen dem sophistischen Missbrauch der Sprache im Euthydem durch eine mehr dialectische Untersuchung desselben Gegenstandes im Kratylus begegnet wird. Die Untersuchung über das Verhältniss der Wissenschaft zur Tugend wird noch einmal aufgenommen und weiter geführt im Philebus. Endlich wird der im Gorgias bezeichneten falschen Kunst gegenüber das Verhältniss der wahren, Richtiges vermögenden Wissenschaft erörtert im Theätet.

4. Kratylus.

250. 4) Im Kratylus wird das Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss untersucht, und in dieser Untersuchung zuerst auf die Verschiedenheit des natürlichen Grundes und der willkürlichen Uebereinkunft in der Wortbildung hingewiesen. Sokrates meint, es sei keine leichte Sache, Gesetzgeber hinsichtlich der richtigen Bildung der Worte zu sein, und bedürfe der wissenschaftlichen und dialectischen Kunst. Nebenbei wird das Verhältniss der Dichter,

insbesonders Homers, und der Sophisten zu der Wortbildung besprochen, und beim Homer auf den oft vorkommenden Unterschied zwischen der Sprache der Götter und der Menschen hingewiesen. Dieser Unterscheidung liegt die Hinweisung auf ein allgemeines Urbild in der Bildung der Worte zu Grunde, die wieder hervortritt in der Unterscheidung von Stamm- und abgeleiteten Wörtern, und in beiden in dem Verhältnisse des Tones zu den Buchstaben sich wiederfindet. In der Bildung der Worte aus Buchstaben sind falsche Zusammensetzungen ebenso möglich, wie in der Verbindung der Worte zu Sätzen unrichtige Reden. Buchstaben und Worte sind eben nur Nachahmungen der Sache in Bildern. Darum kann, wer bei der Forschung nach den Dingen den Worten nachgeht, leicht hintergangen werden, um so mehr, da in der Erkenntniss der Dinge selbst keine Gewissheit ist, und da die ersten Bildner der Worte die höchste Erkenntniss der Dinge gehabt haben müssten, um die Worte richtig bilden zu können, was doch nicht vorausgesetzt werden kann. Es fragt sich also, „ob man die Dinge durch Worte kennen lernen kann, oder durch sie selbst; ob man aus dem Bilde erst dieses kennen lernen müsse, und dann auch das Wesen, dessen Bild es war, oder aus dem Wesen selbst erst dieses, und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist." * So deutlich im Kratylus die Vielgestaltigkeit der Wortbildung und die sie beherrschenden Gegensätze hervortreten, so wenig entgeht dem Aufmerksamen die Hinweisung auf das Allgemeine und das Urbild, durch welches die Erkenntniss der Dinge und ihrer Nachbildungen in Worten allein einheitlich

* Schleierm. II. 2. 119. Ed. Steph. 439.

vermittelt werden kann. Dieselbe Hinweisung in ihrer doppelten Beziehung begegnet uns dann wieder im

5. Philebus.

251. 5) **Philebus** in Beziehung auf das Verhältniss von Tugend und Erkenntniss. Im Philebus wird nemlich die Meinung: „das Gute sei die Lust," gegenüber der entgegengesetzten: „das Gute sei Vernunft oder Weisheit," untersucht, und in dieser Untersuchung zuletzt auf die nothwendige Voraussetzung eines höhern **Dritten** hingewiesen, welches Dritte durch die dialectische Kunst gefunden werden müsse. Von dieser sagt Plato andeutungsweise, nachdem zuvor die leere sophistische Freude an dem Wechsel der einfachen und vielfachen Bedeutung eines jeden Begriffs und die Unmöglichkeit geschildert worden war, von dem Einfachen unmittelbar in das Vielfache und Unendliche überzugehen: „als eine wahre Gabe der Götter an die Menschen, wofür ich wenigstens es erkenne, ist einst von diesen zu uns herabgeworfen worden (die Erkenntniss): aus Einem und Vielen sei Alles, wovon jedesmal gesagt wird, dass es ist, und habe Bestimmung und Unbestimmtheit in sich verbunden. Deshalb nun müssen wir immer nur einen Begriff von Allem jedesmal annehmen und suchen, und wenn wir ihn nun ergriffen haben, dann nächst dem Einen zusehen, ob etwa zwei darin sind, wo aber nicht, ob drei oder irgend eine andere Zahl, und mit jedem Einzelnen von diesen ebenso, bis man von dem ursprünglichen Einen, nicht nur, dass es Eins und Vieles, sondern Unendliches ist, sieht; des Unendlichen Begriff aber auf die Menge nicht eher anwenden, bis Einer die Zahl derselben ganz übersehen hat, die **zwischen** dem **Unendlichen** und dem **Einen** liegt, und dann erst die einzelne Einheit von Allem in die Unendlichkeit frei lassen. Die jetzigen Weisen unter den Menschen hingegen setzen Eines, wie sie es eben treffen, und nach dem Einen

gleich Unendliches; das in der Mitte aber entgeht ihnen, wodurch doch eben zu unterscheiden ist, ob wir in unsern Reden dialectisch oder nur streitsüchtig mit einander verfahren." *

In Anwendung dieses Gesetzes zeigt sich nun, dass Lust und Einsicht verschieden, Keines für sich aber genügend, also Keines für sich das Gute sei. Zur näheren Untersuchung wird nun eine Eintheilung des Seienden in Unbestimmtes, Bestimmtes und Gemischtes vorgenommen, und zu diesen dreien noch die Ursache der Vermischung als einheitliches Glied hinzugefügt. Lust und Unlust nun zeigt sich als zur Gattung des Unbegrenzten gehörig; Vernunft aber dem Ursächlichen zukommend. Nach dieser Unterscheidung würden sich beide ausschliessen. Es wird also weiter gezeigt, dass die Lust, wie die Erkenntniss, zur Gattung des Gemischten gehöre. Immer sei nemlich Uebergang in einen andern Zustand, Empfindung des Leibes und der Seele, Gegenwärtiges und Zukünftiges zugleich in der Lust wie in der Unlust vorhanden. Wo aber Lust und Unlust gemischt ist, und sie ist überall gemischt, wo die Seele in Verbindung mit dem Leibe empfindet, da ist keine reine Lust. Aber auch die reine Lust scheint zunächst ein Werden und kein Sein. Das Werdende ist aber nicht um seiner selbst willen, sondern wegen des Seins, also ist auch die Lust, in wie ferne sie ein Werdendes ist, um des Seins willen, das Sein aber gehört zur Ordnung des Guten; die Lust zu einer andern. Darum kann es auch etwas Gutes geben ohne Lust.

* Plato, Phileb. p. 16, am Ende, und p. 17, Anfang. Schleiermacher II. 3.

In derselben Weise wird nun auch, aber kürzer, die Untersuchung der Erkenntniss vorgenommen, und auch in dieser auf das Seiende als Dasjenige hingewiesen, durch welches das wahre Wissen bedingt ist. Was der Anfang behauptet, ergiebt nun die Untersuchung als Resultat, dass weder Lust noch Einsicht für sich genüge. Wenn aber das Gute in einer Mischung bestehe, so müsse man zuerst nach der Ursache und dem Gesetz dieser Mischung fragen. Bei aller Verschiedenheit bleibt für die Lust wie für die Einsicht ein gemeinsames Verhältniss. Die Erkenntniss dieses Gemeinsamen ist abhängig von der Erkenntniss der Vollkommenheit und der dieser Vollkommenheit vorausgehenden höchsten Ursache, dem gesetzgebenden Maasse.

6. Theätet.

252. In ähnlicher Weise wird nun auch das dem Gorgias entsprechende dritte Verhältniss der Wissenschaft ausgeführt im Theätet. Hinsichtlich der Wissenschaft giebt Sokrates dem Theätet gleich am Anfange in scherzhaft ernster Weise zu verstehen, dass die letzte Erkenntniss nicht gelehrt, sondern nur durch Offenbarung der innern Ahnungen des Menschen selbst gefunden und von ihm gleichsam wie durch eine geistige Hebammenkunst zu Tage gefördert werden könne. Er selbst wisse auch nichts Positives, sondern werde nur von seinem Genius hie und da gehindert, wenn er etwas Unrichtiges vornehmen wolle. Nachdem dieses allgemeine Princip der Erkenntniss angedeutet ist, wird nun auf die einzelnen Lehren über dieselbe eingegangen, und aus den Antworten des Theätet Gelegenheit genommen, die früheren Erklärungen in ihrer Unhaltbarkeit darzustellen. Die erste Antwort des Theätet auf die Frage, was

Erkenntniss sei, „dass diese Wahrnehmung dessen sei, was ist, und untrüglich," giebt nun Veranlassung, auf die doppelte Voraussetzung (auf die subjective wie auf die objective) der sinnlichen Wahrnehmung, und somit auf die Lehre der Sophisten und auf die Heraklit's näher einzugehen. Wenn * man vermittelst der Sinne wahrnehme, so müsse das Gemeinsame in den sinnlichen Wahrnehmungen durch ein anderes Vermögen erkannt werden, und in diesem Gemeinschaftlichen, welches durch Schlüsse und nicht durch unmittelbare Wahrnehmung allein erreicht werden könne, müsse die wahre Erkenntniss gesucht werden.

Dieses Vermögen, Schlüsse zu bilden, vermag Theätet nicht zu beschreiben, und versuchsweise wird nun „die richtige Vorstellung" Erkenntniss

* Es zeigt sich nemlich, dass in der Seele etwas Bestimmtes hinsichtlich der Erkenntniss als immer seiend angenommen werden müsse, und doch auch wieder ein Nichtseiendes und ein Werden derselben. Wie es hinsichtlich der Dinge selbst ebenfalls nicht anders gedacht werden könnte, darüber sei der wahrhaft erkennen Wollende allerdings verwundert, aber diese Verwunderung sei eben der Anfang der Philosophie. Wer aber nur, um sich die Sache leicht zu machen, an einer dieser Beziehungen festhalte, komme zu keiner Erkenntniss, weder in subjectiver Beziehung, wie die Sophisten, noch in objectiver, wie Heraklit. Die Sophisten müssten läugnen, dass irgend etwas ausser dem subjectiv Wahrnehmenden sei, und somit Unvereinbares lehren und jedes Wesen für das Maass der Dinge halten, Götter und Thiere, und wieder unter den Menschen jeden Einzelnen für sich als Maass erklären, und ebenso, dass es Lehrer gäbe der Erkenntniss und Verschiedenheit derselben, und doch auch wieder, dass Jeder Aller Meinung vortrage, und dass auch der die Meinung der Sophisten ausspreche, welcher sie des Irrthums bezüchtigt. Eine solche Lehre von dem Flusse der Dinge in der Seele sei ebenso unmöglich, wie die Lehre von einem immerwährenden Flusse der Dinge ausser der Seele. Dadurch werde jede Wahrnehmung unmöglich.

genannt, und als sich auch diese Erklärung als unzureichend erweist, erweitert Theätet diese Bestimmung, und sagt: „Erkenntniss sei die mit Erklärung verbundene richtige Vorstellung.“ Aber auch hierin zeigt sich, dass es eine doppelte Erklärung gebe, von welcher wenigstens die eine, die aus der Aufzählung der einzelnen Bestandtheile hervorgeht, unzureichend sei, weil sie nur die sämmtlichen Theile, aber nicht die Gesammtheit derselben in sich begreife; man müsse also wieder auf die Urbestandtheile zurückgehen.

Die Lösung der angeregten Frage durch die letztere Art der Erkenntniss stimmt mit der im Philebus gegebenen Hinweisung offenbar zusammen, und war auch hier bloss vorbereitend in so ferne ausgesprochen, als sie als das einzig mögliche Princip der Vereinigung der Gegensätze erscheint, auf dessen Erkenntniss die ganze Aufmerksamkeit des wahrhaft Philosophirenden hingerichtet werden sollte.

253. Was nun in diesen drei Gesprächen nur negativer Weise angeregt ist, das Bestehen der Gegensätze nemlich und die Nothwendigkeit eines allgemeinen Grundes der Erkenntniss, das wird zuerst im

7. Menon.

7) Menon auf eine positive Aussage zurückgeführt, und aus dem Gegensatz und der ursprünglichen Ungewissheit selbst, obwohl noch ohne weitere Begründung, als blosse Hypothese abgeleitet. Auf die Frage nemlich, ob die Tugend gelehrt werden könne oder geübt werden müsse, oder dem Menschen von Natur aus zu Theil werde, versucht Menon verschiedene Antworten, von denen sich keine als genügend erweist. Endlich vergleicht er den Sokrates mit einem Krampfrochen, der Jeden,

welcher ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren mache. Sokrates giebt dieses nur in so ferne zu, als ihm dasselbe widerfahre: „denn," sagt er, „keineswegs bin ich etwa selbst in Ordnung, wenn ich die Andern in Verwirrung bringe, sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung und ziehe nur so die Andern mit mir hinein. So auch jetzt. Was die Tugend ist, weiss ich keineswegs, du aber hast es vielleicht schon gewusst, ehe du mich berührtest, und bist jetzt nur einem Nichtwissenden ähnlich. Dennoch will ich mit dir erwägen und untersuchen, was sie wohl ist." Menon: „Und wie willst du nun dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weisst, was es ist; denn als welches Besondere von Allem, was du nicht weisst, willst du es dir denn vorlegen und so suchen, oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, dass es das ist, was du nicht wusstest?" Sokrates: „Siehst du, was für einen streitkünstlerischen Satz du uns herbringst, dass nemlich unmöglich ein Mensch suchen kann, weder was er weiss, denn wenn er es weiss, bedarf es keines Suchens, noch was er nicht weiss, denn wenn er es nicht weiss, weiss er ja auch nicht, was er suchen soll." * Die Antwort hierauf findet nun Sokrates in der Lehre von der Wiedererinnerung, die er von alten Priestern haben will. Diese hätten ihm nemlich gesagt: „Die Seele des Menschen sei unsterblich, werde oftmals geboren und habe darum, was hier ist und in der Unterwelt, Alles erblickt, so dass nichts sei, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht. Es sei darum auch nicht zu verwundern, wenn sie von der Tugend und allem Andern vermöge, sich dessen zu erinnern, was sie früher gewusst hat; denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele Alles inne gehabt hat, so hindert nichts, dass, wenn der Mensch nur an ein Einziges erinnert wird,

---

* Schleierm. II. 1. S. 357.

was bei den Menschen Lernen heisst, er alles Uebrige von selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen.« * Das Lernen also und Suchen ist ganz und gar Erinnerung. Daran knüpft sich von selbst die Bestätigung der Behauptung des Sokrates, dass er nichts lehren könne, sondern nur die Erinnerung wecken, was sogleich in Beziehung auf ein mathematisches Beispiel an einem Sklaven gezeigt wird, und dass es somit Jedem gut sei, in diese Erstarrung (oder, wie es beim Theätet genannt wird, in dieses Erstaunen) versetzt zu werden, um nicht beim falschen Glauben an ein Wissen zu beruhigen, das man nicht hat, und dagegen auf das Wissen zu vergessen, welches man als mögliche Wiedererinnerung in sich trägt.

Die weitere Untersuchung, was also die Tugend sei, führt wieder zu keinem Resultate, zeigt aber gerade dadurch die Wahrheit der Aussage des Sokrates (wie sie auch schon im Theätet vorliegt), dass zur wirklichen Erkenntniss und vollkommenen Erweckung dieser Wiedererinnerung nur mühsam und durch die rechte Kunst zu gelangen sei.

Es wird im Menon die mögliche Lösung der in den sophistischen Gesprächen in ihre Gegensätze zerlegten Fragen eingeleitet und durch ihn diese Reihe der Gespräche beschlossen, zugleich aber durch die Lehre von der Wiedererinnerung, die hier nur so andeutungsweise ausgesprochen ist, der Uebergang zu den folgenden Gesprächen vermittelt, in welchen nun die Lehre von den in der Wiedererinnerung ruhenden I d e e n und darnach die Kunst, diese Wiedererinnerung zum Bewusstsein

---

* Schleierm. II. 1. S. 359.

zu bringen, in positiver Weise ausgesprochen werden soll.

III. Die didactischen Gespräche.

254. In den didactischen Gesprächen des Plato wird zuerst die Lehre von den Ideen überhaupt, und mehr in mythischer Form, in drei einzelnen Gesprächen ausgeführt.

1. Phädrus.

Im ersten dieser Dialoge, im Phädrus, wird der Ursprung der Ideen in der menschlichen Seele in einem herrlichen Mythus vorgetragen. Die Einleitung in diese Ideenlehre wird aus dem einfach natürlichsten Gefühle des Menschen, dem Bedürfnisse nach Freundschaft, hergenommen, die Anwendung derselben auf alle Kunst und Wissenschaft durch scheinbare Kritik des ersten Theils damit verbunden. Es werden zuerst zwei Reden über das Verhältniss des Liebenden vorgetragen, von denen die eine dem leidenschaftlichen, die andere aber dem besonnenen Liebhaber den Vorzug einräumt. Die erste wird dem Lysias, die andere dem Sokrates zugeschrieben. Wie beide nun dem Inhalte und der Form nach sich entgegengesetzt sind, wird dadurch Sokrates veranlasst, gleichsam zur Sühne der Wahrheit das Verhältniss des Liebenden aus der Natur der menschlichen Seele zu erklären und so diese Gegensätze auf ihre einheitliche Bedeutung zurückzuführen. „Zuerst nun muss über die göttliche sowohl als menschliche Natur der Seele durch Betrachtung ihres Thuns und Leidens richtige Einsicht vorangehen. Jede Seele aber ist unsterblich, denn das stets Bewegte und sich selbst Bewegende ist unsterblich. Das Göttliche aber ist das Schöne, Weise, Gute, und was dem ähnlich ist; hievon nährt sich und wächst das Gefieder der Seele." „Die Götter nun schauen das Wesen der Dinge, wie es ist, im ewigen Umschwung der Zeiten. Diejenigen Seelen aber, welche nur einen Theil der göttlichen Wahrheit geschaut,

müssen im Leben in solchen Körpern das Unsterbliche suchen, welche dem gleichen, was sie am meisten geschaut, bis sie gefiedert wieder in den Zustand der Seligen zurückkehren.“ „Und dieses ist Erinnerung von Jenem, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt für das Wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt empor gerichtet. Daher wird auch mit Recht nur des Philosophen Seele befiedert, denn sie ist immer mit der Erinnerung, so viel möglich, bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist. Solcher Erinnerungen also sich recht gebrauchend, kann ein Mann allein wahrhaft vollkommen werden. Indem er nun menschlicher Bestrebungen sich enthält, und mit dem Göttlichen umgeht, wird er zurechtgewiesen von den Leuten als ein Verwirrter; dass er aber begeistert ist, merken die Leute nicht von jenem Wahnsinn, an welchem Derjenige, der bei dem Anblick der irdischen Schönheit jener wahren sich erinnernd, neu befiedert wird und mit dem wachsenden Gefieder aufzufliegen sucht.“ „Die Schönheit ist nemlich das Deutlichste gewesen bei jenem Schauen der Seele von dem Göttlichen und bleibt der mit Sinnen begabten Seele das Nächste, weil das Auge der schärfste unter den Sinnen.“ * Beim Anblick der Schönheit beginne darum das Gefieder der Erinnerung an das Göttliche zu wachsen, und Jeder suche darum auch liebend dem Aehnliches, was er in jenem ersten Umschwung am meisten geschaut. Nun ist aber „jede Seele dreifach getheilt: in zwei rossgestaltige Theile und in den dem Führer ähnlichen. Von den beiden Rossen ist aber eines gut, eines aber nicht.“ ** Das gute Ross nun folgt freiwillig dem Führer, das böse gezwungen, weil von der Begierde fortgerissen. „Wenn nun der bessere Theil der Seele über die Begierde den Sieg gewinnt, so

* Schleierm. I. 1. S. 113—121. Ed. St. 245—250.

** Schleierm. l. c. S. 126.

führen die Menschen hier schon ein seliges Leben, sich selbst beherrschend und Sieger über das, was der Seele Schlechtes einwohnt, Befreier des Vortrefflichen; sterben sie aber, so haben sie, fast schon befiedert und leicht geworden, ein Gut errungen, über welches ein noch grösseres weder menschliche Besonnenheit dem Menschen verschaffen kann, noch göttlicher Wahnsinn.« *

An diesen Mythus über die Natur der Menschenseele reiht sich nun ein weiteres Gespräch, wie es scheint, über die Redekunst und ihre Formen, dessen Inhalt doch wieder die Natur der Seele ist, wie denn gleich anfangs „die Redekunst als Seelenleitung durch Rede“ bestimmt und gesagt wird, „eine Rede müsse wie ein lebendiges Wesen gebaut sein, so dass also Form und Inhalt sich immer gegenseitig einander erklären.“ ** Darum wird weiter bestimmt, zur Rede gehöre ein Doppeltes: „das überall zerstreute Anschauen zusammengefasst in eine Gestalt,“ und „ebenso in gleiche Begriffe theilen zu können gliedermässig, wie jedes gewachsen ist; dieses aber recht zu thun, vermöge nicht der Redner, sondern nur der Dialectiker.“ *** †

Der Dialectiker aber müsse, um dieses zu können, zuerst das Wesen der Natur des Dinges zeigen können; denn selbst das Falsche und Scheinbare wird Derjenige am Besten beurtheilen, der zuerst das Wahre erkannt, weil das Scheinbare nur aus der Aehnlichkeit mit dem Wahren entsteht. Die wahre Philosophie beschäftige sich darum nicht mit leeren Reden, weder mit Abfassung, noch weniger mit Schreiben derselben; sie gehe vielmehr

* Schleierm. I. 1. S. 130.
** Schleierm. l. c. S. 138.
*** Schleierm. l. c. S. 144.
† Schleierm. l. c. S. 147.

unmittelbar auf die Erweckung der Erinnerung, nicht mittelst fremder Zeichen, sondern „solche Reden säend und pflanzend, welche einen Saamen tragen, vermittelst dessen einige in diesen, einige in andern Seelen gedeihend, * eben diese unsterblich zu erhalten vermögen."

2. Das Gastmahl.

255. Die im Phädrus aufgestellte Lehre von der Natur der Seele wird weiter geführt und in ihrer lebendigen Entwicklung dargestellt im Gastmahl. Aber nicht nur die im Phädrus angedeutete doppelte Natur des Menschen wird weiter ausgeführt, sondern auch die verbindende Kraft wird gezeigt, durch welche diese Zweiheit, einerseits als Grund, andrerseits als Ziel, des menschlichen Strebens betrachtet werden muss, welche beide der Führer zur lebendigen Einheit verbindet. Der Führer aber ist Eros, der Dämon der wahren Liebe, wie Sokrates ihn nennt. Auf ihn werden nun bei dem Gastmahl des Agathon sechs Lobreden gehalten, welche durch die siebente, vom Alcibiades zum Lobe des Sokrates gehaltene wieder in Eins zusammengefasst und in ihrer natürlichen Wahrheit dargestellt werden.

Zuerst nun beginnt Phädrus, den Eros als den ältesten der Götter zu preisen und den Urheber der grössten Güter, indem er die Scham vor dem Schändlichen und das Bestreben nach dem Schönen verleihe. Näher auf die Sache eingehend, unterscheidet in der darauf folgenden Rede Pausanias einen zweifachen Eros, von welchen der eine das Gemüth auf den Leib und das Weibliche, der andere auf die Seele und das Männliche richte. Der Letztere aber „ist der Eros der himmlischen Göttin, und viel werth dem Staate wie dem Einzelnen, indem er

* Schleierm. I. 1. S. 166.

den Liebenden nöthigt, viel Sorgfalt auf die eigene Tugend zu nehmen und auf die des Geliebten.« An diese Unterscheidung anknüpfend, zeigt nun Eryximachus, der Arzt, dass es in Allem eine zweifache Liebe gäbe, ein wahres und ein falsches, ein gesundes und ein krankhaftes Streben. Der gute Eros wisse nun auch das Feindseligste einander zu befreunden, dass es sich liebe, und bringe darum die Harmonie in allen Dingen hervor. Nach ihm trägt zum vierten Aristophanes einen Mythus über die Zweigestaltigkeit der menschlichen Natur vor, und lehrt, dass die Liebe bei den Menschen darin bestehe, die dem Einzelnen mangelnde Hälfte einem Jeden zuzuführen und das Getheilte zur Einheit zu verbinden, so dass die Liebenden wollen, was sie nicht aussprechen können, ewige Vereinigung mit dem, was ihnen fehlt. Dies hat nun allerdings auch Aristophanes nicht ausgesprochen, was das den Liebenden Fehlende ist, dessen ewiger Besitz sie glückselig machen würde. Demohngeachtet nimmt Agathon diess als schon bekannt, und preist den Eros als den Besitzer und Geber dieser Glückseligkeit, ihn den glückseligsten der Götter nennend, weil er der Jüngste, der Schönste und Beste der Götter sei.

An der wunderherrlichen Lobpreisung des Eros durch Agathon hat Sokrates nichts auszusetzen, als dass sie nicht wahr ist; denn Eros sei kein Gott, der dieses Alles besitze, indem er ja erst darnach strebe, sondern ein Dämon, der Sohn der Fülle und des Mangels, der nach allem diesem verlange; „denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen; in der Mitte zwischen Beiden ist es

* Schleierm. II. 2. S. 391. Ed. Steph. 185.

* also die Ergänzung.“ Darum vermittelt auch das Dämonische die Weissagung der Götter für die Menschen, und wieder erregt es die Thätigkeit des Menschen zur Erringung des Göttlichen; denn „wer nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht, ** dessen er nicht zu bedürfen glaubt.“ Eros ist darum weder schön noch hässlich, weder weise noch thöricht, sondern ein Mittelwesen, welches im menschlichen Leben in den wahrhaft Philosophirenden offenbar wird, welche von der Liebe nach dem Guten und Göttlichen sich führen lassen. Die Menschen suchen also nicht, wie Aristophanes meinte, ihre Hälften, sondern das ihnen Gute. Darum suchen sie auch nicht das Schöne; denn von dem Schönen wird nur die Sehnsucht des Menschen nach dem Guten geweckt. „Die Liebe geht darum,“ wie Diotima, auf welche Sokrates sich beruft, lehrt, „gar nicht auf das Schöne, sondern auf die Erzeugung und Ausgeburt im Schönen, weil die Erzeugung das Ewige ist und das Unsterbliche, wie es im Sterblichen sein kann. Nach dem Unsterblichen zu streben mit den Guten ist nothwendig, wenn doch die Liebe darauf geht, das Gute *** immer zu haben.“ Bei den Thieren nun ist diese Liebe zur Erzeugung auf das Leibliche gerichtet, bei den Menschen aber soll sie auf das Geistige gerichtet sein. Die Liebe beginnt darum zwar in der Jugend bei den schönen Gestalten, muss aber dann von selbst inne werden, die Schönheit in allen Leibern für ein und dieselbe zu halten; dann aber, wenn sie die leibliche Schönheit in Allem erkannt, die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher

---

* Schleierm. II. 2. S. 419.
** Schleierm. l. c. S. 421.
*** Schleierm. l. c. S. 425.

halten. Von den Bestrebungen aber muss man weiter zu den Erkenntnissen gehen. „Wer nun bis hierher in der Liebe erzogen ist, der wird, auf der hohen See des Schönen sich umschauend, viel schöne und herrliche Gedanken erzeugen in ungemessenem Streben nach Weisheit, bis er, hierdurch gestärkt und vervollkommnet, eine einzige solche Erkenntniss erblickt, und hier wird er nun plötzlich ein von der Natur wunderbar Schönes erschauen; Jenes selbst, um dessentwillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht, welches, an und für sich und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend, auch an sich schön ist, und durch Theilnahme, an welchem alles Uebrige, was schön genannt wird, schön sein kann." *

Nachdem Sokrates auf diese Weise die Natur der wahren Liebe gezeigt und den philosophischen Mann als den wahrhaft erotischen, tritt der schon trunkene Alcibiades herein, und zeigt in seiner Lobrede auf den Sokrates, wie dieser, gleichfalls dämonischer Natur, äusserlich den Silenen ähnlich, innerlich voller Götterbilder sei, und mit dämonischer Kunst die Seele des Menschen besiege und bezaubere, selbst aber die äussere Schönheit verschmähe, um nur das Gute zu erzeugen in Andern, und darum überall als der Beharrlichste erscheine und als der Tapferste, gleichwie er der Weiseste sei und Mächtigste im Reden; „denn wenn Einer des Sokrates Reden anhören will, werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, wenn sie aber Einer geöffnet sieht, wird er finden, dass diese Reden allein Vernunft haben, und dass sie ganz göttlich sind und die schönsten Tugendbilder in sich enthalten." **

256. Nachdem so der Ursprung der Liebe gezeigt

---

* Schleierm. II. 2. S. 431.

** Schleierm. l. c. S. 449.

ist, und auch das in ihr sich offenbarende Streben nach dem Göttlichen und ihrer stufenweisen Entfaltung, muss sofort auch das Ziel dieses Strebens in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer ewigen Glückseligkeit in einem andern Leben dargethan werden, und diess geschieht im

5. Phädon.

Phädon. Des wahren Philosophen Beschäftigung ist, so viel als möglich von dem Leibe abgekehrt und der Seele zugewendet zu sein. Zu dieser Ablösung vom Leibe wendet er sich schon darum, weil ihm bei Erwerbung der vernünftigen Erkenntniss der Leib im Wege steht. Gesicht und Gehör gewähren dem Menschen keine Wahrheit. Das Gerechte, Schöne, Gute, und überhaupt das Wesen, was wirklich ist, kann man mit keinem Sinne wahrnehmen. Daher streben die wahrhaft Philosophirenden immer, die Seele von der Gemeinschaft des Leibes zu erlösen, oder zu sterben.

Auch der Tugendhafte hat dasselbe Streben, denn wahre Tugend kann ohne Vernünftigkeit nicht bestehen. Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit und die Vernünftigkeit selbst ist eine Art Reinigung (der Seele vom Leibe). Die wichtigste Frage ist daher, ob die Seele nicht mit dem Leibe untergehe?

Alles, was entsteht, entsteht aus seinem Gegentheil. Also geht aus dem Tode das Leben hervor, wie aus dem Leben der Tod.

Das Lernen ist Wiedererinnerung. Erinnerung ist nemlich, wenn Jemand irgend Etwas wahrnimmt, und er dann nicht nur Jenes erkennt, sondern dabei noch ein Anderes inne wird.

„Wohlan denn, sieh zu! ob es sich so verhält. Wir nennen doch etwas gleich? ich meine nicht ein Holz dem

andern, oder ein Stein dem andern, noch irgend etwas dergleichen, sondern ausser diesem Allen etwas Anderes, das Gleiche selbst, sagen wir, dass das etwas ist oder nichts! — Erscheinen dir nicht gleiche Steine oder Hölzer, ganz dieselben bleibend, bisweilen als gleich, und dann wieder nicht? — O ja. — Wie dann aber, das Gleiche selbst, ist dir das auch schon bisweilen als ungleich erschienen, und die Gleichheit als Ungleichheit? — Also sind jene gleichen Dinge und dieses Gleiche selbst nicht Dasselbige. — Doch aber bei jenen gleichen, verschieden von diesem Gleichen, hast du die Erkenntniss des Letzteren vorgestellt oder erhalten? — Indem es Jenen entweder ähnlich ist oder unähnlich? — Und das macht ja keinen Unterschied. Denn so oft du, wenn du etwas siehst, bei dessen Anblick dir ein Anderes vorstellst, es sei nun ähnlich oder unähnlich, so ist nothwendig eine Erinnerung vor sich gegangen. — Wie aber weiter, begegnet uns wohl so etwas bei den gleichen Hölzern und andern, von denen wir eben sprachen? scheinen sie uns eben so gleich zu sein, wie das Gleiche selbst? oder fehlt etwas daran, dass sie nicht so sind, wie das Gleiche, oder nichts? — Müssen wir nun nicht gestehen, wenn Jemand, der etwas sieht, bemerkt, dieses, was ich hier sehe, will zwar sein wie etwas gewisses Anderes, es bleibt aber zurück, und vermag nicht, so zu sein, wie Jenes, sondern ist schlechter, dass der, welcher diess bemerkt, nothwendig Jenes vorher kennen muss, dem er sagt, dass das Andere zwar gleiche, aber doch dahinter zurückbleibe?“

„Ehe wir also anfiengen, zu sehen oder zu hören, oder die andern Sinne zu gebrauchen, mussten wir schon irgendwo die Erkenntniss bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir das Gleiche in den Wahrnehmungen darauf beziehen wollten. — Wenn wir sie also vor unserer Geburt empfangen haben, und in ihrem Besitz geboren worden sind, so erkannten wir auch schon, ehe wir wurden und sobald wir da waren, nicht das Gleiche nur und das Grössere und Kleinere, sondern auch alles dergleichen ins-

gesammt. Denn es ist uns ja jetzt nicht eben mehr von dem Gleichen die Rede, als auch von dem Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Rechten und Frommen, und wie ich sage von Allem, was wir bezeichnen, als diess selbst, was es ist, in unsern Fragen und in unsern Antworten. So dass wir nothwendig von diesem Allem die Erkenntnisse, schon ehe wir geboren wurden, erhalten haben. — Und wenn wir, meine ich, vor unserer Geburt sie empfangen hatten und bei der Geburt verloren haben, hernach aber, wenn wir mit den Sinnen dazu kommen, eben jene Erkenntnisse wieder aufnahmen, die wir einmal schon vorher hatten; ist dann nicht, was wir Lernen heissen, das Wiederaufnehmen einer uns angehörenden Erkenntniss?"

„Wenn das Etwas ist, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliches Wesen dieser Art, und wir hierauf Alles, was uns durch die Sinne kommt, beziehen, als auf etwas vorher bei uns Gewesenes, was wir in jenem auffinden und es ihm vergleichen: so muss nothwendig ebenso, wie dieses ist, auch unsere Seele sein, ehe wir noch geboren wurden."

„Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, und so Jegliches, was nur ist, nimmt das wohl jemals auch nur irgend eine Veränderung an? oder verhält sich nicht Jedes, was ein einartiges Sein ist, an und für sich immer auf gleiche Weise?" *

Also ehe wir geboren wurden, war unsere Seele; ob sie aber auch dann, wenn wir gestorben, noch sein wird, ist zu beweisen übrig.

Das Zusammengesetzte wird aufgelöst, das Unzusammengesetzte nicht.

Unzusammengesetzt aber ist, was sich immer gleich verhält.

Es giebt zwei Arten der Dinge, sichtbare und

---

* Schleiermacher, Uebers. d. Pl. S. 50—56.

gestaltlose. Den gestaltlosen kommt es zu, immer auf gleiche Weise sich zu verhalten. Die Seele aber ist unsichtbar und gestaltlos.

Die Seele ist ferner das Herrschende im Menschen. Es ist aber das Göttliche und Unsterbliche im Menschen so geartet, dass es herrscht und regiert.

Also dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöslichen und immer sich selbst gleich Verhaltenden ist die Seele am ähnlichsten.

Dagegen bringen nun Simmias und Kebes Einwürfe. Ersterer meint: ob es sich nicht mit der Seele verhalte, wie mit der Stimmung eines Instrumentes; welche zwar das Schönste am Instrumente, aber doch mit ihm aufhört? Kebes meint: Zugegeben, dass die Seele stärker und dauerhafter ist, als der Leib, folgt noch nicht, dass sie unsterblich. Des Menschen Leib verbrauche viel Kleider, sei also auch dauerhafter, als diese, und gehe zuletzt doch auch zu Grunde. Sokrates sieht den Eindruck dieser Einwürfe, muntert zur Ausdauer in der Untersuchung. Es sei mit den Reden, wie mit den Menschen; wenn einer trügt, muss man nicht gleich rede-feindlich oder Menschenfeind werden, vielmehr den Grund der Täuschung bei sich suchen. Zuerst also gegen Simmias, die Seele sei Stimmung.

Wenn das Lernen Wiedererinnerung ist, so kann die Seele keine Stimmung des Körpers sein. Denn dann besteht die Seele vor dem Körper; aber die Stimmung kann nicht vor dem sein, von dem sie eine Stimmung. Die Stimmung kann ferner die Theile, worin sie ist, nicht beherrschen, sondern wird von ihnen beherrscht; die Seele aber ist

herrschend. Auch kann keine Seele mehr oder weniger Seele sein, wie die Stimmung mehr oder weniger Stimmung, und wenn die Seele Stimmung ist, was ist dann Tugend und Laster in ihr?

Um den Einwurf des Kebes zu beantworten, geht Sokrates auf die Untersuchung über das Werden und Vergehen ein, und spricht von seinen naturphilosophischen Studien. Wie etwas wird und vergeht, ist so ungewiss, dass man nicht einmal weiss, wie aus Eins Zwei wird. Nun folgt ein Urtheil über Anaxagoras, der zuerst sage: die Vernunft sei aller Dinge Ursache, und hernach Alles aus den körperlichen Stoffen erkläre. Etwas Anderes aber ist die Ursache, und etwas Anderes Jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte (der Zweck nemlich). Darin aber, dass die Erde so liegt, wie es am besten war, sie zu legen, suchen sie den Grund nicht. Darum ist ein anderer Grund in Erforschung der Ursachen zu suchen. „Ich gehe darum," sagt Sokrates, „jedesmal von dem Gedanken aus, den ich für den stärksten halte, und setze so, was mir scheint mit diesem übereinzustimmen, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein, oder von was nur sonst, was aber nicht, als nicht wahr. Nemlich indem ich versuche, dir die Art der Ursachen aufzuzeigen, mit der ich mich beschäftigt habe, komme ich wiederum auf jenes Abgedroschene zurück, und fange davon an, dass ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich. Mir scheint nemlich, wenn irgend etwas Anderes schön ist, als jenes selbst Schöne, es wegen gar nichts Anderem schön zu sein, als weil es Theil habe an jenem Schönen. Und ebenso sage ich von Allem. Räumst du diese Ursache ein?" — „Nachdem ihm dieses zugestanden und eingeräumt war, dass jeglicher Begriff etwas sei an sich, und durch Theilnahme an ihnen die andern Dinge den

Beinamen von ihnen erhalten, so fragte er hierauf: Wenn du dieses so annimmst, musst du dann nicht, wenn du behauptest, Simmias sei grösser als Sokrates, als Phädon aber kleiner, sagen, dass in dem Simmias Beides sei, Grösse und Kleinheit? Mir leuchtet ein, dass nicht nur die Grösse selbst niemals will zugleich gross und klein sein, sondern dass auch die Grösse in uns niemals das Kleine aufnimmt, oder will übertroffen werden, sondern eines von beiden, dass sie entweder flieht und aus dem Wege geht, wenn ihr Gegentheil, das Kleine, sich nähert, oder wenn es da ist, untergeht, niemals aber, bleibend und die Kleinheit aufnehmend, etwas Anderes sein will, als sie war. — War uns nicht gerade das Gegentheil von dem, was jetzt gesagt wird, herausgekommen, dass nemlich aus dem Kleinern das Grössere werde, und aus dem Grössern das Kleinere, und dass gerade diess die Art sei, wie Entgegengesetztes wird aus Entgegengesetztem? Nun aber scheint mir gesagt zu werden, dass diess gar nicht möglich sei. — Du bemerkst nur nicht den Unterschied zwischen dem jetzt Gesagten und dem damaligen. Damals nemlich wurde gesagt: aus den entgegengesetzten Dingen werde das entgegengesetzte Ding; jetzt aber: dass das Entgegengesetzte selbst sein Entgegengesetztes niemals werden will. — Diese Bewandtniss also hat es mit einigen Dingen, dass nicht nur der Begriff selbst sich einen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas Anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, so lange es ist.“

„Die Seele also, wessen sie sich bemächtigt, dem bringt sie immer Leben mit. Also wird wohl die Seele das Gegentheil dessen, was sie immer mitbringt, nie annehmen, wie wir aus dem Vorigen festgesetzt haben. Tritt also der Tod den Menschen an, so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm; das Unsterbliche aber und das Unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege.

Um so mehr also bedarf die Seele, wenn sie unsterblich ist, der Sorgfalt.«*

Nun folgt eine Beschreibung der Erde nach ihrer ewigen und wahren Gestalt. Letztere befindet sich in der Luftschichte in dem Aether; Schilderung der Schönheit dieser Erde; fabelhafte Flüsse. (Der Kreislauf dieser Flüsse, der ausführlich beschrieben wird, ist zugleich eine bildliche Darstellung der Seele), wie es sich damit verhalte, wissen wir zwar nicht, aber dass der zukünftige Aufenthalt der von den Schwachheiten des Leibes Freigewordenen herrlich sein werde, ist gewiss. Darauf hin muss der Weise sein Leben ordnen. Wie nun der Weise in ruhiger Würde den Uebergang in dieses andere Leben antrete, wird durch die Erzählung seines Todes in rührend erhabener Weise geschildert.

Die natürliche Aufeinanderfolge dieser drei Gespräche giebt ihr Inhalt von selbst zu erkennen; aber auch das gesteigerte Verhältniss, in welchem Sokrates, als das Ideal eines wirklich erotischen und philosophischen Mannes, zuerst im Umgange mit den Einzelnen und in der individuellen Belehrung im Phädrus, dann in der vollen Grösse eines vollkommen tugendhaften und weisen Lebens durch die Schilderung des Alcibiades im Gastmahl, und endlich durch die wundervolle Schilderung seines herrlichen Todes im Phädon eingeführt wird, zeigt darauf hin. Dazu kommt noch die stufenweis gesteigerte Hinweisung auf die folgenden Erörterungen über die wissenschaftliche Vermittlung des Anfanges aller Erkenntniss in der Erinnerung an die ewigen Ideen und ihre Anwendung im Leben.

---

* Schleiermacher, Uebers. d. Pl. S. 93—103.

257. Die nun folgenden dialectisch-didactischen Gespräche müssen darum zeigen, wie die angeregten Gegensätze mittelbar Eins sind, in dieser Einheit erkannt, und von dem Erkennenden, sobald er der im Staate Herrschende ist, auch im Leben ausgeführt werden können. Das erste zeigt der Parmenides, das zweite wird im Sophisten und das dritte im Staatsweisen durchgeführt.

4. Parmenides.

Parmenides soll zuerst dasjenige, was in den vorgedachten Gesprächen als nothwendige Voraussetzung angenommen wurde, dass nemlich die zwischen den Gegensätzen sich bewegende mittlere Kraft die kunstreiche Verbindung der Gegensätze zur Einheit hervorbringen müsse, auf dialectischem Wege zeigen und durch factische Darlegung der dialectischen Methode in seiner Ausführbarkeit beweisen.

Es wird darum im Parmenides das Hauptgewicht der Untersuchung darauf gelegt, dass die Begriffe an sich genommen in ihrer Ausschliesslichkeit immer nur zu Widersprüchen führen müssen, dass sie dagegen in ihrer Beziehung auf einander und in ihrer Beziehung zu den Dingen, bald in verbundener, bald in getrennter Weise von einander und von den Dingen aufgefasst, zur Erkenntniss führen würden.

„Glaubst du nicht," sagt darum Sokrates zum Parmenides, „dass es an und für sich einen Begriff der Aehnlichkeit giebt, und wiederum einen andern diesem entgegengesetzten? Das, was unähnlich ist, und was die Aehnlichkeit an sich nimmt, wird ähnlich eben dadurch, in so ferne es die Aehnlichkeit annimmt; was aber die Unähnlichkeit, unähnlich, und was Beide, beides. Wenn aber auch Alles diese beiden entgegengesetzten Begriffe an sich nimmt, und

auch wirklich vermöge dieses Ansichnehmens beider einander ähnlich oder unähnlich ist, was ist doch daran Wunderbares? Denn wenn freilich Jemand zeigte, die Aehnlichkeit wäre unähnlich, oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. Ebenso, wenn Jemand zeigt: Alles sei Eins, weil es das Eins an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, indem es eine Menge an sich hat, so dünkt mich diess gar nichts Widersinniges. Wird er aber zeigen, das eigentliche Eins selbst sei Vieles, und wiederum das Viele selbst sei Eins: dieses werde ich gewiss bewundern. Wenn daher Jemand von dem eben Angeführten (den vielen wahrnehmbaren Gegenständen nemlich) zuvörderst die Begriffe selbst aussondert, die Aehnlichkeit und die Unähnlichkeit, die Menge und das Eins, die Bewegung und Ruhe, und Alle von dieser Art, und dann zeigte, dass diese auch unter sich können mit einander vermischt und von einander getrennt werden, das würde mir gewaltige Freude machen." *

Damit hat Plato die Aufgabe der dialectischen Kunst bezeichnet, und was Parmenides dem Sokrates dagegen einwirft, kann den Verstehenden nicht in der Erkenntniss der wirklichen Bedeutung der deutlich ausgesprochenen platonischen Meinung beirren, die überdiess noch durch den Ausspruch des Sokrates: „ob nicht etwa jeder von diesen Begriffen nur ein Gedanke ist, welchem nicht gebührt, irgendwo anders zu sein, als in der Seele," ** und: „eigentlich scheint es mir, sich so zu verhalten, dass diese Begriffe dastehen gleichsam als Urbilder für die Natur," *** unterstützt wird. Die von Parmenides gemachten Einwürfe hinsichtlich der Unterscheidung von Begriffen an sich,

* Schleiermacher, Uebers. d. Pl. I. 2. S. 111.
** Schleierm. l. c. S. 116.
*** Schleierm. l. c. S. 117.

dass es keinen Herrn an sich, sondern nur in Beziehung auf einen bestimmten Sklaven, und keine göttliche Erkenntniss der menschlichen Dinge an sich geben könne, sind mehr dazu da, die Schwierigkeit der Frage hervor-, als die von Sokrates ausgesprochene Anschauung aufzuheben. Denn als nun Parmenides wirklich an die Ausführung des dialectischen Versuches geht, bestimmte Begriffe hinsichtlich der allgemeinsten Gegensätze zu untersuchen, ergiebt sich das gleiche Resultat. Es zeigt sich, dass man, um zum wahren Begriff zu gelangen, die einander ausschliessenden Gegensätze auf dialectischem Wege untersuchen und von der Einheit müsse ausschliessen können. „Darum," sagt Parmenides, „musst du aber auch noch diess thun, was du auch zum Grunde legest als seiend und als nichtseiend, und in welchem andern Zustande, davon musst du sehen, was sich jedesmal ergiebt für das Gesagte und für jedes andere Einzelne, was du zunächst betrachten willst, und für Alles insgesammt. Ebenso auch für das Andere an sich, und mit Beziehung auf das Einzelne, was dir zunächst liegt, du magst nun das, wovon du ausgiengst, als seiend voraussetzen oder als nichtseiend, wenn du die Wahrheit vollkommen durchschauen willst." „Denn ohne so das ganze Gebiet durchzugehen und zu umwandeln, ist es nicht möglich, die Wahrheit zu treffen und richtige Einsicht wirklich zu erlangen." *

Der Versuch wird nun wirklich gemacht, und das Resultat ist nach den Worten des Parmenides: „So sei demnach dieses gesagt: dass, das Eins sei nun, oder es sei nicht, es selbst und das Andere insgesammt für sich sowohl, als in Beziehung auf einander, Alles auf alle Weise ist und nicht ist, und scheint sowohl als nicht scheint." **

* Schleiermacher, Uebers. d. Pl. I. 2. S. 123.

** Schleierm. l. c. S. 176.

5. Der Sophist.

258. An die im Parmenides gewonnene Erkenntniss der Einheit der Gegensätze von Sein und Nichtsein wird nun angeknüpft im Sophisten, und gezeigt, dass eine falsche sophistische und wahre philosophische Erkenntniss nur möglich ist, wenn Seiendes und Nichtseiendes in wechselseitiger Verbindung betrachtet wird, und dass die wahre Erkenntniss gerade darin bestehe, die Trennung und Verbindung der Gedanken unter einander und mit den Dingen ebenso wie der Dinge unter einander und mit ihren Nachbildern, den Worten, zu begreifen.

Gleichsam scherzend wird zuerst der Begriff des Sophisten gesucht, bis sich zeigt, dass der Sophist mit dem Versprechen, Alle in Allem weise zu machen, das Unmögliche versprochen habe, dass er also mit seinem Versprechen bloss die Menschen täuschen wolle, wenn überhaupt eine täuschende und trugbildnerische Kunst möglich ist. Man könnte ja das Nichtseiende, wenn dieses auf keinerlei Weise sein soll, auch nicht aussprechen und nicht als ein Nichtseiendes bezeichnen, überhaupt gar nicht etwas von ihm sagen, und doch reden wir von ihm. Es muss also ausgemittelt werden, wie von dem Nichtseienden sowohl als von dem Seienden auf verschiedene, auf richtige oder unrichtige Weise geredet werden kann. Wenn sich nun die Begriffe mit einander verbinden lassen, so muss es eine eigene Wissenschaft dieser Verbindung geben, und dieses ist die dialectische. Diese Wissenschaft wird nun hinsichtlich der allgemeinsten Begriffe sogleich gezeigt. „Die wichtigsten unter den Begriffen sind doch wohl das Seiende selbst und Ruhe und Bewegung, und die letztern zwei, sagen wir doch, sind mit einander ganz unvereinbar. Das Seiende aber

vereinbar mit Beiden, denn sie sind doch Beide. Das wären also drei, unter welchen Jedes von den Andern verschieden ist, mit sich selbst aber Dasselbige; und was haben wir jetzt wieder gesagt mit Demselbigen und Verschiedenen? Nicht dass diess selbst auch wieder zwei von jenen dreien verschiedene, sich aber nothwendig immer mit ihnen vermischende Begriffe sind, und wir sie also als fünf und nicht als drei betrachten müssen. Von diesen Fünfen behaupten wir nun zuerst, dass die Bewegung ganz und gar verschieden ist von der Ruhe. Sie ist aber doch wegen ihres Antheils am Seienden. Wiederum aber ist die Bewegung auch verschieden von demselbigen. Sie war aber doch gewissermassen dasselbige, weil hieran ja Alles Theil hat; dass also die Bewegung Selbiges sei und auch nicht Selbiges, muss man gestehen und darüber nicht unwillig werden. Denn wenn wir sagen: sie ist Selbiges und ist nicht Selbiges, meinen wir es doch nicht auf gleiche Art; sondern wenn wir sagen, Selbiges, so meinen wir diess, wegen der Theilnahme des Selbigen an ihr; wenn aber nicht Selbiges, dann wegen ihrer Gemeinschaft an dem Verschiedenen. Wiederum sagen wir: die Bewegung ist von dem Verschiedenen verschieden, sie ist also gewissermassen nicht verschieden, und auch verschieden nach der vorigen Rede; ebenso ist die Bewegung wesentlich nicht das Seiende und doch seiend, in wie ferne sie am Seienden Antheil hat: also ist ja nothwendig das Nichtseiende, sowohl an der Bewegung als in Beziehung auf alle andern Begriffe; denn von Allen gilt, dass die Natur des Verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem Seienden, Jedes zu einem Nichtseienden macht, und Alles insgesammt können wir also gleichermassen auf diese Weise mit Recht nichtseiend nennen. An jedem Begriff also ist viel Seiendes und viel Nichtseiendes. Muss man nun nicht auch von dem Seienden selbst sagen, dass es verschieden ist von dem Uebrigen; auch das Seiende also ist, wie ferne das Uebrige ist, so ferne selbst nicht; denn indem es Jenes nicht ist, ist es selbst Eins, das

unzählig viele Uebrige aber ist es nicht. Wenn wir daher Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht ein Entgegengesetztes des Seienden, sondern ein Verschiedenes. So haben wir nicht nur gezeigt, dass das Nichtseiende ist, sondern auch den Begriff, unter welchen das Nichtseiende gehört, haben wir bewiesen."

„Also sage uns Niemand nach, wir hätten das Nichtseiende als das Gegentheil des Seienden erwiesen, und dann zu behaupten gewagt, es sei. Da das Sein und das Verschiedene nemlich durch Alles und auch durch einander hindurchgehen, so wird nun das Verschiedene vermöge seines Antheils am Seienden sein, aber nicht das, woran es Antheil hat, sondern ein Verschiedenes."*

Nach dieser Verbindung und Trennung der Begriffe zeigt sich nun, dass das Seiende an dem Nichtseienden und das Nichtseiende an dem Seienden Antheil haben kann. Wenn aber diess der Fall ist, dann kann auch eine Verbindung der Rede und Vorstellung mit dem Seienden wie mit dem Nichtseienden stattfinden; indem die Verbindungen der Worte auf dieselbe Weise gebildet werden. „Da der Gedanke aber nichts als das innere Gespräch der Seele mit sich selber ist, so ist nun möglich, dass es falsche Reden und falsche Gedanken und folglich auch Trugbilder geben könne."

„Die Hervorbringung von Bildern wie von Sachen ist nemlich eine doppelte: eine göttliche und eine menschliche. Die göttliche Kraft aber bringet zuerst hervor die Dinge und die ihnen entsprechenden Bilder oder Erscheinungen. Dem Menschen aber gehört die nachbildende Kunst, die auch zweifach ist, indem sie Sachen und Bilder hervorbringt. Diese aber, die nachbildende, ist eine wahre, wenn sie den Urbildern

* Schleiermacher, Uebers. d. Pl. II. 2. S. 212—217.

Aehnliches, eine falsche, wenn sie ihnen Unähnliches hervorbringt.« Auf diese Weise unterscheidet sich somit der Sophist, welcher in das Reich der trugbildenden Kunst sich geflüchtet, und weil das Nichtseiende schwer zu erkennen, darum auch schwierig zu fangen ist, von dem wahren Philosophen, der die Erkenntniss des Seienden sucht, sowohl in wie ferne es ist, als in wie ferne es nicht ist; und zugleich in wie ferne es an sich ist, als in wie ferne es ausgesprochen und gedacht werden kann. *

So hat nun Plato, dem Begriff des Scheines nachgehend, auch den des Seins, und den Begriff des Sophisten verfolgend, den Weg der wahren Philosophie gefunden. Was im Parmenides in negativer Weise gezeigt wird, die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntniss in der Entgegensetzung, das wird im Sophisten in positiver Weise dargestellt, die wirkliche Erkenntniss in der Verbindung der Begriffe, in wie ferne diese in ihrer Verschiedenheit und nicht in ihrer Ausschliesslichkeit erkannt werden.

259. Was aber in den Begriffen zur Wahrheit der Erkenntniss führt, das muss im Leben zur richtigen Vollendung und Verbindung der verschiedenen Kräfte der Menschen zur Einheit des Staates führen. Diese, aus der im Sophisten geführten Untersuchung hervorgehende Folgerung wird in seiner Anwendung gezeigt im Staatsweisen. Die Form dieses Dialogs ist darum dem Sophisten gleichsam nachgebildet, indem zuerst durch eine immerwährende Theilung eines hypothetisch angenommenen Begriffes der Begriff des wahren Staats-

6. Der Staatsweise.

---

* Schleiermacher, Uebers. d. Pl. II. 2. S. 230.

mannes gesucht wird. Als dieser nun ein Hüter genannt wird, führt Plato zur näheren Bestimmung des Begriffes eines wahren Hüters den Mythus von der Regierung der Welt durch die Götter ein, welcher eine doppelte Bewegung der Welt, eine solche, wie sie unter der Herrschaft des Kronos durch die göttliche Ausgestaltung der Welt und ihrer Gesetze sich zeigt, und eine andere entgegengesetzte lehrt, durch welche die freigelassene Welt die entgegengesetzte Bewegung durchwandelt. Da wir nun in dieser zweiten Periode der Weltbewegung stehen, muss auch der Begriff des wahren Königs dieser Bewegung gemäss bestimmt werden. Man muss darum die göttliche Weltregierung von der menschlichen unterscheiden.

In der menschlichen aber wird man zunächst wieder die freiwillige und gewaltsame unterscheiden wollen. Zur Prüfung dieses Unterschiedes aber wird ein Beispiel der Eintheilung an der Weberei genommen, weil man durch dasjenige, was leichter zu erkennen ist, zu dem, was schwieriger zu erkennen ist, vorwärts schreiten müsse, indem das Unkörperliche nur durch Erklärung und keine andere Art deutlich gezeigt werden könne. Auch hier wird nun, wie bei dem Sophisten, das Verhältniss vom Seienden zum Nichtseienden, so die Art des Seins bestimmt. Es werden nemlich zwei verschiedene Arten zu sein erkannt; die eine in Beziehung auf einander, die andere in Beziehung auf das Angemessene, und es wird nun weiter gelehrt, dass, wer zuerst die Gemeinschaft zwischen Vielen bemerkt, nicht eher ablassen dürfe, bis er alle Verschiedenheiten gesehen, und ebenso wieder, wenn man die mannigfaltigen Un-

ähnlichkeiten an einer Mehrheit gesehen, bis man alles Verwandte innerhalb einer Aehnlichkeit eingeschlossen und unter das Wesen einer Gattung gefasst hat. Nachdem dieses dialectisch erörtert, wird nun die Weberei, welche zuvor schon als die Verflechtung des Einschlages und der Kette bestimmt worden war, weiter untersucht, damit von dem Begriffe derselben alles Ungehörige ausgeschieden werde. Jetzt wird nun nach einer kurzen Aufzählung der einzelnen Staatsformen die richtige Staatskunst bestimmt, als diejenige, „in welcher man bei den Regierenden nicht nur scheinbare, sondern wahrhafte Erkenntniss findet, mögen sie nun nach Gesetzen oder ohne Gesetze regieren, oder über Gutwillige oder Gezwungene." *

Die *Gesetze* seien ja selbst unfrei, könnten nicht für Alles sorgen und müssten zuletzt jede freie Entwicklung verbieten. Das *Nothwendige* der Staatsverfassung, was im Gesetze liegt, wird eben mit der *freien Fortbildung* durch den mit *Erkenntniss* Regierenden verbunden. In derselben Weise werden die verschiedenen Staatsverfassungen in ihrem Werthe nach dieser wahren Staatskunst geschätzt werden müssen.

Die *wahre Staatskunst* hebt *alle Gegensätze* der Form auf und erscheint darum in ihrer innern Kraft ähnlich dem Muster der Weberkunst, „*als eine königliche Zusammenflechtung.*" Zusammengeflochten aber muss durch die königliche Kunst im Staate die doppelte Richtung der menschlichen Natur, die in dem weiblichen und männlichen Wesen als vorherrschende Milde oder Stärke und in ihrer Anwendung auf das Moralische

---

* Schleiermacher, Uebers. d. Pl. II. 2. S. 321.

vorherrschend als Besonnenheit oder Tapferkeit sich kund giebt, darum werden, weil jede von diesen beiden Richtungen für sich ausarten müsste

Diese beiden Gegensätze müssen darum durch göttliche und menschliche Bande geeinigt werden. Das göttliche Band ist die Erziehung der Seelen zur Gerechtigkeit: „Wenn nemlich eine tapfere Seele jene Wahrheit ergreift, wird sie nicht gezähmt werden und vorzüglich mit dem Gerechten Gemeinschaft begehren? ergreift sie aber jene nicht, dann zu einer wilderen Natur sich mehr hinneigen? und wiederum die sittsame Natur, wenn sie jener Vorstellungen sich bemächtigt, wird sie dann nicht das wahrhaft Besonnene und Sittliche werden, wie es im Staate sein soll? wenn aber nicht, dann in Stumpfsinnigkeit verfallen?" * Die übrigen Bande menschlicher Art, wie Ehegesetze und dergleichen, sind, wenn nur dieses Göttliche vorhanden ist, weder schwer zu sehen, noch, wenn man sie gesehen hat, schwer in Anwendung zu bringen.

„Diess also, wollen wir sagen, sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, dass ineinander eingeschossen und verflochten werde der tapfern und besonnenen Menschen Gemüthsart. Wenn die königliche Kunst durch Uebereinstimmung und Freundschaft beider Leben, zu einem gemeinschaftlichen vereinigend, alle übrigen Freien und Knechte zusammenfassend, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe bildet." **

Die im Gastmahl beschriebene Macht des wahren Eros, ein Göttliches und Menschliches verbindender Dämon zu sein, wurde in den drei wesentlichen Dialogen hinsichtlich der Art dieser Verbindung

---

* Schleiermacher, Uebers. d. Pl. II. 2. S. 351.

** Schleierm. l. c. S. 354.

nachgewiesen und sowohl in Beziehung auf Gedanke und Inhalt in der Erkenntniss, wie in Beziehung auf Stärke und Besonnenheit in der Tugend gezeigt, dass die wahre Wissenschaft in der einheitlichen Vermittlung des Wortes mit seinem Inhalt, der vollkommene Staat in der Vermittlung der entgegenstehenden moralischen Kräfte der Menschen bestehen müsse.

260. Es bleiben nun noch zwei mit einander zu vergleichende Glieder übrig, die Wissenschaft und die Tugend. Wie nun diese beiden gleichfalls in einer Harmonie zusammenstimmen und dadurch die Vollendung der menschlichen Seele bewirken müssen, wird gezeigt in der Republik.

7. Die Republik.

Von den zehn Büchern der Republik ist das erste zunächst als Einleitung in den zu untersuchenden Gegenstand zu betrachten. Das Alter und der Reichthum des Kephalos, bei welchem die Unterredenden zusammenkommen, führt das Gespräch auf die Gerechtigkeit, die den Menschen auch noch im Alter zufrieden und glücklich mache. Es werden nun verschiedene Begriffe von dem, was gerecht ist, gleichsam versuchsweise aufgestellt, und selbst der sophistische Begriff, das Gerechte sei das dem Stärkeren Nützliche, erörtert, wogegen Sokrates zu zeigen sucht, dass, wenn auch das Gerechte wirklich etwas Nützliches sei, es weder das dem Stärkeren noch das dem Herrschenden Nützliche sein könne, vielmehr müsse die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend sein; denn die Verbindung beider sei es, was dem Menschen am Nützlichsten sei und ihn mächtig mache. Die Glückseligkeit bestehe also in einem der Seele angemessenen Leben.

a. Erstes Buch.

b. Zweites Buch.

Im zweiten Buch erheben sich nun zuerst Glaukon und Trasymachos in ausführlichen Reden gegen die Ansicht des Sokrates, zeigend, dass die Gerechtigkeit nur aus der Noth hervorgegangen, und dass selbst diejenigen, welche die Gerechtigkeit loben, dieses Lob ihr nicht um ihrer selbst willen, sondern um des aus ihr entspringenden Nutzens willen ertheilen. Auf diese schon im Vorhergehenden dem Wesen nach widerlegten Anschauungen geht nun Sokrates nicht weiter ein, sondern macht den Vorschlag, das Wesen der Gerechtigkeit, welches sie so im Einzelnen wegen der Kleinheit der Kennzeichen nicht wohl aufzufinden vermöchten, lieber im Grossen, am Staate, zu versuchen.

Es wird nun zuerst der Ursprung des Staates dargestellt, als hervorgehend aus dem Bedürfniss. Dieses fordert Arbeit zur Hervorbringung der Nahrung, Bekleidung und der zu beiden nöthigen Werkzeuge, und fordert weiter Verkehr und sofort wechselseitige Dienstleistung der Einzelnen. In der Regelung dieser Dienstleistungen zeigt sich der Anfang der Gerechtigkeit. Soll nun zu dem Nothwendigen auch noch das Schöne hinzukommen, so erweitern sich die Bedürfnisse, es entsteht die Nothwendigkeit einer Bewachung des Staates gegen Uebergriffe von Aussen und Innen.

Die Hüter des Staates, die nach Aussen als Krieger, nach Innen als Herrscher erscheinen, müssen zwei Eigenschaften in sich vereinigen: sie müssen sanft sein gegen die Mitbürger und rauh gegen die Feinde, besonnen und feurig zugleich.

Damit sie Beides sein können, müssen sie an Leib und Seele eine richtige Erziehung erhalten.

Die Erziehung der Seele wird durch die Musenkunst, die des Leibes durch die Gymnastik geschehen. Hinsichtlich der Musenkunst muss darum die erste Aufmerksamkeit auf die von den Dichtern erfundenen Sagen von den Göttern gerichtet sein. Die Kinder sollen lernen, dass Gott des Guten Urheber ist und einfach und wahrhaftig. Alles Fabelwerk, was diesen Begriffen von Gott widerspricht, muss in der Erziehung vermieden werden.

c. Drittes Buch.

Im dritten Buche wird die Untersuchung, wie über die Götter und die Dinge der Unterwelt zu reden gezieme, fortgesetzt, zugleich aber hinsichtlich der Form der Reden die nachahmende Kunst überhaupt von dem Staate ausgeschlossen, weil sie Zweideutigkeit und Vielgestaltigkeit in den Charakter des Menschen bringe, in einem vollkommenen Staate aber Jeder nur eines, und dieses ganz sein müsse. Dieselbe Regel wird auf Gesang und Rhythmus angewendet. Darnach wird in gleicher Weise und nach derselben Regel der Unterricht in der Gymnastik geordnet.

Nachdem die Frage über die Ausbildung der doppelten Natur des Menschen beendigt, handelt es sich nun um die Aufsicht über jenen Theil des Staates, durch welchen die muthige und weisheitsliebende Kraft verbunden werden soll. Hüter und Herrscher sollen darum immer nur die Besten sein, und zwar nicht bloss die Besten durch Erziehung, sondern auch die von Natur aus Besten. Bei dieser Gelegenheit wird der Mythus von einer verschiedenartigen Mischung der menschlichen Natur erzählt und daran die Folgerung geknüpft, dass die Vorsteher des Staates aus denjenigen gewählt werden müssten, deren Natur am meisten Gold beigemischt sei. Diese, als die an sich Reichen,

dürften darum kein eigentliches Besitzthum haben, sondern es müsse ihnen Alles gemeinschaftlich sein.

d. Viertes Buch.

Im vierten Buche wird nun dem Einwurfe, dass solche Hüter des Staates kein besonders glückliches Leben führen würden, vorläufig damit begegnet, dass es sich im Staate zunächst um das Wohl des Ganzen handele, nicht um den Einzelnen. In ähnlicher Weise werden andere Nebenfragen abgewiesen, dagegen aber von dem rechtgegründeten Staate gesagt, dass ihm vier Eigenschaften zukommen müssten: Weisheit nemlich und Mannhaftigkeit, dann Mässigkeit und Gerechtigkeit. Zur Begründung dieser Eigenschaften wird nun auf eine nähere Untersuchung der menschlichen Natur eingegangen; denn in dem einzelnen Menschen müsste dieselbe Ordnung der sittlichen Eigenschaften sein, wie im Staate, weil sie nur von den Einzelnen in den Staat übergegangen sein könne. In der Seele werden nun zuerst zwei verschiedene und sogar entgegengesetzte Kräfte unterschieden, die vernünftige und die begehrende, und dann eine dritte, die des Muthes, welche zu jeder von beiden Richtungen hinzutreten kann. Diese drei Kräfte entsprechen im Staate den drei Ständen desselben, den erwerbenden, hütenden und rathpflegenden. So lange nun Jeder in seiner Seele den einzelnen Kräften das gebührende Werk anweist, handelt er richtig. Dasselbe gilt vom Staat. „Die Gerechtigkeit äussert sich nicht bloss in Rücksicht auf die äussern Handlungen des Menschen, sondern noch vielmehr in Ansehung auf die innern, in Ansehung seiner selbst; so dass er keiner einzelnen Kraft in seiner Seele fremdartige Beschäftigungen zumuthet, oder Einmischung in die Verrichtung der übrigen gestattet, sondern in Wahrheit jedem

einzelnen Theile sein eigenes Gebiet anweiset, dadurch, dass er über sich selber herrscht, Ordnung, Freundschaft und Harmonie unter den drei Bestandtheilen bewirkt, indem er sie (gleichsam wie die drei äussersten Töne der Harmonie, die feinsten, tiefsten und mittleren bis zu den feinsten Zwischentönen) alle zur Einstimmigkeit mit einander verknüpft und dieser Einträchtigkeit gemäss handelt, und in allen Fällen gerecht und edel diejenige Handlung mit Ueberzeugung nennt, die zur Entstehung und Erhaltung jener harmonischen Einheit beiträgt, und Weisheit jene Wissenschaft, die ihm bei dieser Handlung vorleuchtet.« Die Tugend ist Gesundheit, Schönheit und Stärke der Seele, das Laster das Gegentheil. Von der Tugend giebt es darum nur eine Gestalt, von dem Laster unendlich viele. *

Der vorzüglichsten Abweichungen von der Tugend aber lassen sich zunächst vier unterscheiden. Dieser Unterscheidung gemäss wird nun auch in Hinsicht des Staates die eine richtige Staatsverfassung von den vier Hauptformen einer schlechten Staatsverfassung unterschieden.

e. Fünftes Buch.

Das fünfte Buch geht nun auf die Schilderung der besten Staatsverfassung ein. Die Einleitung dazu wird durch die Lehre der Weiber- und Gütergemeinschaft, die schon im Anfang des vierten Buches ausgesprochen wurde, gemacht. Die glücklichste Verfassung sei nemlich diejenige, in welcher der Einzelne am meisten in dem Ganzen sich wisse, und daher die Unterscheidung von mein und dein, durch welche der Einzelne seine Ansprüche auf besondere Güter geltend macht, in der Liebe zum Ganzen sich verliere.

---

* Plat. de republ. l. IV. gegen das Ende, Edit. Lugdun. 1590. fol. pag. 455; Wolf's Uebers. I. 254; Kleuker's Uebers. 361.

Daraus folgt dann von selbst die Untersuchung über die Möglichkeit eines solchen Staates, die nothwendig zu der Anschauung führt, dass immer nur diejenigen die Besten sein könnten im Staate, deren Aufmerksamkeit nicht auf das Irdische und Veränderliche, sondern auf das Ewige, Unveränderliche gerichtet ist. Es müssten darum nothwendig in dem besteingerichteten Staate die wahren Philosophen auch die Macht haben und Könige sein.

An diese Erklärung des wahren Staatsmannes schliesst sich nun von selbst die Untersuchung über das Wesen des Philosophen und der Philosophie an. Es wird nun zunächst der Unterschied von Erkenntniss und Meinung besprochen, das Wissen von dem Seienden Erkenntniss genannt und der Liebhaber der Meinung von dem Liebhaber der Weisheit unterschieden.

f. Sechstes Buch.

Das sechste Buch ist nun zuerst mit Untersuchung der philosophischen Natur beschäftigt. Diejenigen werden wahre Philosophen genannt, welche die Kenntniss des Unveränderlichen zu erreichen vermögen. Eigenschaft des Philosophen ist es darum, diejenige Wissenschaft zu lieben, die uns das Wesentliche enthüllt. Zu einer solchen Natur gehört eine vorzügliche Begabung, und der gewöhnliche Vorwurf gegen die Philosophen, dass sie zu Staatsgeschäften unbrauchbar seien, trifft nicht die Philosophen, sondern diejenigen, die sich lieber von Unwissenden als Wissenden leiten lassen, und hat seinen Scheingrund in solchen, welche sich für Philosophen ausgeben, ohne es zu sein.

Aber auch die philosophische Natur kann ausarten, und zwar um so mehr, je begabter sie ist. Es muss darum auch hier die Erziehung der

Natur zu Hülfe kommen und das Streben nach Wissenschaft zugleich ein Streben nach der Tugend sein. Die wahrste und erhabenste Wissenschaft aber ist die von dem Urbilde des Guten. Ein Gleichniss des Guten ist in der sinnlichen Welt die Sonne. Was nun im geistigen Leben das Vermögen der Erkenntniss mittheilt und Ursache der Wissenschaft ist, ist das Urbild des Guten. Alle erkennbaren Dinge verdanken dem Guten mit der Erkennbarkeit auch ihr Dasein. In Beziehung auf das angewendete Gleichniss werden nun die Wesen in sichtbare und geistige eingetheilt. Bei den sichtbaren Dingen wird wieder der Gegenstand von seinem Bilde unterschieden werden müssen. Es entsteht somit eine vierfache Stufenfolge von Erkenntnissen: die auf die blossen Bilder gegründete Scheinerkenntniss, die Erkenntniss der sichtbaren Dinge durch die Bilder, die durch den Verstand mittelst der sinnlichen Bilder erreichbare Erkenntniss des Uebersinnlichen, und die ohne Bilder durch Schlüsse mittelst reiner Begriffe errungene Vernunfterkenntniss.

g. Siebentes Buch.

Von dieser Erkenntniss giebt nun das siebente Buch eine herrliche Beschreibung durch einen überaus schönen Mythus. In einer unterirdischen Höhle seien nemlich die Menschen, das Gesicht der dem Eingang gegenüberstehenden Wand zugewendet, gefesselt. Was nun immer an dem Eingang vorübergeht, das wirft seinen Schatten auf die Wand, und weil nun die Menschen nur diese Schattenbilder sehen, so halten sie endlich diese selbst für die Dinge, und so Einer frei würde von den Fesseln und durch den Eingang zum Lichte hinaus steigen würde, um die Dinge in der Wahrheit zu

sehen, so würde dem wieder in die Höhle Zurückkehrenden Keiner von den Bewohnern derselben Glauben schenken. In demselben Falle befindet sich die Philosophie den Menschen gegenüber.

Der Wahrheit gegenüber begegnet ihm ein Doppeltes. Von dem Dunkel der unterirdischen Höhle aufsteigend, findet sich das Auge des Geistes Anfangs wie geblendet von dem Lichte des Seins, bis es endlich, an das Licht gewöhnt, deutlicher das Wesen und die Unterschiede zu erkennen vermag. Von dem Anschauen des reinen Lichtes aber wieder hinabsteigend in das Dunkel des irdischen Scheinlebens, vermag das an's Licht gewöhnte Auge zuerst auch im Dunkeln nichts zu unterscheiden. Beides aber muss der wahre Philosoph. Zuerst von der Sinnenwelt zur Anschauung des Göttlichen sich erheben, dann aber wieder hinabsteigen zu seinen früheren Mitgefangenen, um diesen Führer und Hüter zu werden. Ein Solcher muss die Last des Herrschens tragen aus Liebe zum Ganzen, und der Staat wird am Besten verwaltet sein, dessen Herrscher die wenigste Neigung zur Herrschaft haben.

Gebildet aber werden die fähigen Naturen zu dieser Erkenntniss zuerst durch Vorbereitungswissenschaften, wie Mathematik und Astronomie, durch welche der Geist im Wandelbaren das Bleibende kennen lernt, oder durch Tonkunst, durch welche er das in den Gegensätzen Harmonische erkennt. Die Vollendung aber erreicht er nur durch die Dialectik allein, welche ohne Bild durch den reinen Begriff zur Erkenntniss des Urbildes führt.

Um zu ihr zu gelangen, muss der Geist zuvor durch vorbereitende Uebungen gestärkt sein. Die

Kinder müssen anfangen zu lernen, aber zuvor in den körperlichen Uebungen die Stärke der Seele beweisen. Die Vorzüglichern können dann ausgewählt und vom zwanzigsten Jahre an in die Wissenschaften eingeweiht werden. Wer in der Erlernung derselben sich fähig zeigt, das Ganze zu überschauen, der mag im dreissigsten Jahre zur Dialectik angeführt werden, weil dann keine Gefahr mehr ist, dass ein Solcher die Dialectik bloss zum Spiele und zur Lust am Widerspruche gebrauche, sondern vorausgesetzt werden darf, dass er sie zum Mittel, die Wahrheit zu erkennen, anwenden werde. Wenn sich Einer dann fünf Jahre in der Dialectik geübt, mag er fünfzehn Jahre die Aemter des Staats verwalten, um in den Handlungen ebensowohl wie in den Wissenschaften den Preis der Vortrefflichkeit zu erringen. „Dann muss man sie endlich an das Ziel der Bestimmung führen und sie anhalten, den Strahl der Seele aufwärts zu richten, damit sie zu dem Urwesen hinauf schauen, das allen Dingen Licht gewährt, das unabhängige Gute selbst erkennen, und nach diesem Urbilde ein Jeder in seiner Reihe ihr übriges Leben hindurch das Wohl des Staats, der Einzelnen und ihr eigenes anordnen. Jetzt werden sie freilich die meiste Zeit ihres Lebens der Philosophie widmen; aber wenn die Reihe sie trifft, dürfen sie sich nicht weigern, die Mühseligkeiten der Staatsverwaltung und der Herrschaft für das allgemeine Beste zu übernehmen; nicht weil es etwas Wünschenswürdiges ist, sondern weil es die Nothwendigkeit erheischt.“ *

h. Achtes Buch.

Nachdem nun so das Urbild des Herrschers vollendet und die Möglichkeit eines solchen Staats gezeigt ist, obwohl zugestanden wird, dass es sehr

* Plat. de republ. l. VII. Ed. Lugdun. p. 490. Wolf's Uebers. II. 126. Kleuker's Uebers. 579.

schwierig ist, einen solchen in der Wirklichkeit herzustellen, geht das achte Buch auf die Beschreibung der fehlerhaften Staatsverfassungen über, die zugleich mit den schlechten Gemüthsverfassungen zusammengestellt werden. Aus der vernünftigen, aristokratisch-monarchischen Verfassung entsteht durch Ueberwiegenheit der leidenschaftlichen Natur, durch Streitsucht und Ehrgeiz die Timarchie. Aus der Timarchie entsteht durch Ueberwiegenheit der begehrenden und erwerbenden Natur die oligarchische Verfassung im Staat und im Menschen, in welcher der Besitz als das Herrschende erscheint. Dadurch kommt eine Trennung von sich gegenseitig bekämpfenden Ständen, armen und reichen, in den Staat, und von sich gegenseitig bekämpfenden Kräften in das Gemüth.

Aus diesem Kampfe entsteht dann von selbst die Demokratie, in welcher alle Stände im Staate und alle Begierden im Menschen, so wie es zufällig sich trifft, ohne Ordnung durch einander herrschen. Die scheinbare Freiheit und Mannigfaltigkeit dieser Ordnungslosigkeit wird durch die nothwendig eintretende Zügellosigkeit in Unfreiheit und Schlechtigkeit verwandelt. Aus dieser scheinbar grössten Freiheit der Demokratie geht darum auch mit Nothwendigkeit die grösste Unfreiheit, die Tyrannei hervor.

i. Neuntes Buch.

Die Beschaffenheit derselben wird nun im neunten Buche ausgeführt und gezeigt, wie der tyrannische Mann der schlechteste und unglücklichste sowohl an sich als in Beziehung auf den Staat sein müsse. Wenn die verkehrtesten Leidenschaften in dem Menschen die Oberhand gewinnen, und zuletzt eine einzige alle Kräfte des Menschen sich unter-

wirft, dann sind offenbar die edelsten Theile der despotischen Willkür der schlechtesten und rasendsten unterworfen; und die so tyrannisch herrschende Begierde ist im höchsten Grade dürftig, weil unersättlich. Wenn nun ein solcher von tyrannischen Leidenschaften beherrschter Mann auch noch Herrscher im Staate ist, dann ist er selbst der allerunglücklichste und verdirbt vollends den Staat, indem er ihn zum ungerechtesten und unseligsten macht.

Somit ist der Uebergang gefunden zu dem, was im Eingang besprochen worden, dass der Tugendhafte glücklich, der Lasterhafte aber unglücklich sei, auch wenn er herrscht. Das Erstere wird nun weiter durch die Untersuchung der menschlichen Natur gezeigt. Dem philosophischen, dem kampfliebenden und dem gewinnsüchtigen Theile der Seele entspricht nemlich je ein eigenthümliches Vergnügen. Dem höheren Theile auch das höhere; demjenigen, welcher allein das Wahre erkennt, und durch dessen Herrschaft alles Uebrige wahr ist, das wahre Vergnügen. Durch Theilnahme an demselben können die übrigen Vergnügungen allein erst solche sein. Diese sind vollkommen und ungetrübt. Eine solche Seele ist harmonisch. Das Bild einer Seele aber, deren Kräfte nicht mit einander unter der Herrschaft der Vernunft auf das Urbild gerichtet sind, zeigt ein vielköpfiges Ungeheuer, mit eines Menschen Form überkleidet. „Es ist darum für jeden Menschen das Beste, von einer göttlichen und vernünftigen Macht beherrscht zu werden, sie mag nun in der Seele des Menschen selbst wohnen, welches das Wünschenswürdigste ist, oder von Aussen auf ihn einwirken." *

* Plat. de republ. l. IX. Ed. Lugdun. p. 510. Wolf's Uebersetz. II. 238. Kleuker's Uebersetz. 693.

Die **Pflege des Leibes** muss darum in gleicher Weise so weit befördert werden, als es die Harmonie mit der Ausbildung der Seelenkräfte erfordert.

Ein solcher Staat möchte nun „auf Erde zwar wohl nirgends zu finden sein, aber im Himmel ruht vielleicht ein Vorbild davon für den, der schauen und nach der Anschauung seine Seele demgemäss einrichten will. Ueberhaupt liegt nichts daran, ob ein solcher Staat irgendwo ist oder nicht (für den Weisen ist er doch!).“ *

k. Zehntes Buch.

Im **zehnten Buche**, das nach diesem schönen Schlusse nur wie ein Anhang erscheinen kann, besonders da es die Untersuchung nicht weiter fördert, und nur Nebenbeziehungen oder anderswo schon behandelte Fragen wieder aufnimmt, wird nun die Frage über die Dichtkunst noch einmal aufgenommen und dieselbe, in wie ferne sie Nachahmung ist, aus dem vollkommenen Staate verbannt. Dann wird fast unvermittelt eine Erweiterung des Beweises über die Unsterblichkeit der Seele, wie er schon im Phädon gegeben war, angefügt, dessen Kraft auf der Eigenschaft der Seele, durch die ihr eigenthümlichen Uebel nicht zerstört werden zu können, beruht. An diesen Beweis wird dann eine abermals der im Phädon gegebenen ähnliche Hinweisung auf den Zustand des Lebens nach dem Tode, auf Strafen und Belohnungen und die öftere Rückkehr der Seelen in's Leben und die dabei stattfindende Wahl des Standes und Berufes im Leben angereiht. Als Dämon wird die Erinnerung an den vergangenen Zustand in's Leben mitgegeben.

In der Republik ist offenbar die zwischen der Wissenschaft und Tugend bestehende Verschie-

* Plat. de republ. l. IX. Schluss.

denheit durch die Verbindung beider zu einem gemeinschaftlichen Zwecke nach den Vorschriften der platonischen Dialectik unter eine einheitliche Idee zusammengefasst und der zwischen beiden mögliche Gegensatz dem Principe nach aufgehoben. Es zeigt sich, dass nur der wahre Philosoph auch ein vollkommener Staatsmann und nur der wahre Weise ein vollkommen guter und glückseliger Mensch sein kann. Ebenso wird der Mensch im Einzelnen und das Zusammenleben der Menschen im Staate, Art und Gattung in derselben einheitlichen Idee zusammengefasst, und das im Einzelnen Gute auch als das allgemeine Gute und das im Allgemeinen Gute auch wieder als dasjenige gezeigt, welches auch den Einzelnen zur Vollkommenheit und Glückseligkeit führt.

261. Es bleibt dem Plato nur ein einziges Glied der Vergleichung übrig, um es mit der errungenen Einheit unter dieselbe Idee zusammenzufassen, und diess ist die Natur. Auch diese kann nichts Anderes sein, als eine in sich vollendete Harmonie, hervorgebracht durch denselben Verstand des ewigen Bildners. Sie muss also nach denselben Gesetzen geordnet sein. Die Darstellung dieser Orddung kann darum jetzt, nachdem im stufenweisen Gange der Entwicklung die einheitliche höchste Idee, die des vernünftigen Princips des Guten, erreicht ist, in absteigender Entwicklung dargestellt werden, indem die Untersuchung, ausgehend von diesem höchsten Urbilde, zeigt, wie von demselben Alles nach ewigen Ideen zu einem einheitlichen Zwecke geordnet ist. Diese Darstellung der Natur hat uns Plato gegeben im Timäos. Nach einer Einleitung über die Ueberlieferung höherer Wahrheiten beginnt Timäos, „der

8. Timäos.

grösste Astronom und Physiker, Verfasser des wichtigen Werkes über die Natur": „Nach meiner Meinung ist zuerst zu unterscheiden, was das Ewige und Ursprungslose, und das, was das Entstandene sei, welches niemals wirklich ist? Von diesen beiden begreift das erste nur die Vernunft, als ein sich selbst ewig Gleiches; das zweite aber scheint, durch den unvernünftigen Sinn eingebildet, entstehend und vergehend, und niemals wesentlich seiend. Alles Entstandene gehet aus irgend einer Ursache mit Nothwendigkeit hervor, und es ist durchaus unmöglich, dass etwas ohne Ursache ausgeboren werde." *

„Das All der Dinge heisse uns nun Himmel oder Welt. Entstanden aber ist es: denn es ist sichtbar, fühlbar und körperlich."

„Schwer ist es jedoch, den Schöpfer und Vater dieses Weltalls aufzufinden, unmöglich aber, denselben, wenn man ihn gefunden, Allen hinlänglich bekannt zu machen. In Hinsicht seiner stünde es zu untersuchen, ob er bei der Bildung der Welt ein Vorbild befolgt; entweder das ewig Gleiche, oder das Entstandene. Offenbar ist das Ewige diess Vorbild; denn die Welt, als das Nachbild, trägt die vollkommenste Schönheit in sich, wie der Künstler die höchste und vollkommenste Ursache. Auf solche Weise entstanden, ist sie ihrer wesentlichen Ordnung nach für die Vernunft und Besonnenheit begreiflich und ewig Dasselbe. ** Vom Nachbild und Vorbild gilt dieselbige Unterscheidung, wie von der Rede. Gott wollte, dass Alles gut sei. Rathschlagend mit sich, fand er nun, dass kein Verstandloses aus der Reihe der natürlicher Weise sichtbaren Dinge jemals durchaus schöner sei, als jenes, dem der Verstand eingeboren ist. Verstand aber kann jenem nicht ohne lebendige Seele werden. Nach dieser Erwägung bil-

---

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. p. 526. Windischmann's Uebers. p. 39.

** Plat. l. c. p. 526. Windischmann's Uebers. p. 40—42.

dete er den Verstand der Seele ein, die Seele aber dem Körper, und ordnete das Ganze also, dass hieraus das schönste und in seinem Wesen vollkommenste Werk hervorgienge; daher ist es vernünftig und wahrscheinlich, dass diese Welt ein lebendiges, verständiges und in Wahrheit durch Gottes Vorsehung entstandenes Thier (lebendes Wesen) sein müsse. Damit nun eben diese Welt in ihrer Einfachheit dem allervollkommensten Thiere gleiche, so hat der Schöpfer weder zwei, noch unendliche Welten gebildet; es ward nur ein Himmel, der der eingeborne ist, und sein wird. Körperlich aber, und sichtbar und fühlbar sollte das Entstandene sein. Aus Feuer und Erde also liess der erschaffende Gott den Leib des Ganzen werden. Dass Zwei aber Eins seien, ist ohne ein Drittes unmöglich; denn ein verknüpfendes Band muss in der Mitte die beiden vereinigen. — Da aber das Feste werden sollte, feste Körper jedoch sich nicht durch einen Vereinigungspunkt, sondern jedesmal durch zwei gestalten, so setzte Gott in die Mitte, zwischen Feuer und Erde, das Wasser und die Luft, und bewerkstelligte unter ihnen, so weit es ihre Natur zuliess, ein solches Verhältniss, dass, wie sich das Feuer zur Luft verhalte, so die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser, so das Wasser zur Erde. Jedes einzelne dieser vier Dinge nahm die Weltordnung ganz und ohne Ausnahme in sich auf. Aus Allem, Feuer und Erde und Wasser und Luft, wurde diese vom Schöpfer also gebildet, dass keiner ihrer Theile ausser der Verbindung zurückbleibe, und so das ganze Thier auf eine höchst vollkommene Weise nur in den vollendetsten Theilen bestehe, dass es Eins sei, indem nichts zurückgelassen war, endlich, damit es nie altere und nie erkranke. Auch die Gestalt konnte nur eine durchaus angemessene und gleichgeborne sein. Deswegen bildete er das Weltall zu einer Sphäre. In ihr selbst schöpft die Welt ihre Nahrung; an sich selbst zehrt sie; in und durch sich selbst nur leidet und handelt sie auf eine künstliche Weise. Denn der Schöpfer

wusste, dass eine Welt, die sich selbst genügte, bei weitem schöner sei, als wenn sie anderer Dinge bedürfte. Indem also diesem nach die Welt in ihr selbst und in allen ihren Punkten herumtrieb, ward ihr eine sich im Kreise drehende und in sich zurückkehrende Bewegung. In solcher Ausbildung ward nun die Welt selbst ein seliger Gott.« *

„Aus dem untheilbaren und ewig gleichen Wesen und dem an den Körpern theilbar gewordenen bildete Gott eine dritte, in der Mitte zwischen beiden stehende Gestaltung, das Wesen, der Natur des einen, wie des andern gleich theilhaftig, und genau darstellend die Mitte zwischen dem Einfachen und Theilbaren. Diese drei wesentlichen Dinge verschmolz der Schöpfer in eine Idee, indem er die widerspenstige Natur des Veränderlichen und Theilbaren mit seiner göttlichen Macht an das Unveränderliche und Einfache knüpfte. Aus Dreien Eins geworden, sollte das Ganze auch wieder in für sich bestehende Theile zerfallen, jeder gemischt aus dem Unveränderlichen, dem Veränderlichen und dem Wesen.« **

„Als er so den Himmel durchaus ordnete, erzeugte er zugleich ein in der Zahl fliessendes ewiges Bild der auf und in dem Eins bestehenden Ewigkeit, dem wir die Benennung: Zeit beigelegt haben. Die Zeit, welche mit dem Himmel begonnen, wird auch, als eine ihm zugleich geborne, nur allein mit ihm aufgelöst werden. Diese nachgebildete Welt allein wird, und ist, und wird sein in aller Zeit.«

„Aus dem Rathschlusse und der Einsicht Gottes, dessen Wille es war, die Zeit zu schaffen, entstanden nun Sonne und Mond, und fünf andere Sterne, Planeten genannt, zur Bestimmung und Beobachtung der Zahlen der Zeit. Ihre sieben Körper ordnete der schaffende Gott in Bahnen, deren Umlauf von der Natur des Verschiedenen ist.« ***

---

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 528. Windischmann's Uebersetz. pag. 44 — 51.

** Plat. l. c. pag. 529. Windischmann's Uebersetz. pag. 51.

*** Plat. l. c. pag. 529. Windischmann's Uebersetz. pag. 58.

„Aber weil die Welt noch nicht alle Thiere, welche sie zu gebären fähig war, umfasste, so glich sie noch nicht völlig diesem Vorbilde. Das Fehlende war demnach dem ewigen Muster gemäss und mit Nacheiferung entwickelt. Welche Ideen der ewige Verstand in jenem urbildlichen Leben anschaute, eben solche, und eben so viele, sollten auch der nachgebildeten Welt zukommen und in ihr entworfen sein. Es sind aber deren vier: die erste das himmlische Geschlecht der Götter; die zweite das geflügelte und in der Luft schwebende Geschöpf; die dritte die Gestaltungen des Wassers; die vierte endlich das lebendige Geschlecht des festen Landes. Die Idee des göttlichen Geschlechts stellte der Schöpfer in sichtbarem Glanze und hoher Schönheit grösstentheils aus dem Feuer dar.“ *

„Nachdem nun alle Dämonen geboren waren, redete sie der Schöpfer des Weltalls in diesen Worten an: „Drei Geschlechter von Sterblichen sind uns noch zu erzeugen übrig, ohne deren Schöpfung die Welt unvollendet wäre. Werden diese aber unmittelbar aus mir geboren und in das Leben gerufen, so gleichen sie den Göttern. Damit sie nun sterblich seien und Alles sich vollende, so werdet ihr selbst, eurer Natur gemäss, die Erzeuger der lebendigen Thiere, und bildet die Kraft nach, welche ich bei eurer Geburt bewiesen.“ “

„Also sprach er, und mischte in den nemlichen Becher, in welchem er zuerst die Seelen des Weltalls innig vereinigt hatte, nun auf's Neue den Rest der vorhergehenden Mischung; zwar auf ähnliche Art, aber nicht so rein, wie jene, sondern vielmehr zwei bis drei Grade darunter, und vertheilte die gleiche Anzahl von Seelen in die Sterne, jedem die seinige einpflanzend. Nach der Vertheilung der Seelen in die Organe der Zeit, ihrer jedesmaligen Natur

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 530. Windischmann's Uebers. pag. 61.

gemäss, kann und wird nun nach Gottes Willen das Gott verehrendste Thier geboren werden.«

„Die Natur des Menschen wird zweifach sein.— Der die Zeit des Lebens wohl durchwandelt, wird auf das Neue zu dem ihm angemessenen und verwandten Gestirn zurückkehren, und da ein seliges Leben führen; wer aber hievon abweicht, wird bei der zweiten Geburt in die Natur des Weibes umgewandelt werden. Im tausendsten Jahre werden die Seelen die Bestimmung und Erfüllung des zweiten Lebens erreicht haben, und sich ein solches Leben wählen, wie es jede will. Wen aber in dieser Zeit seine Bösartigkeit noch nicht verlässt, der wird nach dem Maasse seiner Schlechtigkeit in ein entsprechendes Thier verwandelt, und nicht eher wird er von dem Wechsel dieser Mühseligkeiten befreit werden, bis er das Gesetz des Ewigen und sich selbst Gleichen, welches er in seinem Innern trägt, befolgen und sich der Herrschaft der Vernunft unterwerfen wird.«

„Alsdann befahl er den jungen Göttern, sterbliche Leiber zu gestalten, und dasjenige, was nach der menschlichen Seele noch übrig war, zu entwickeln, diess Alles, und was damit zusammenhienge, zu verknüpfen, zu vollenden, und das sterbliche Thier nach allen Kräften auf die schönste und beste Weise das Leben hindurch zu leiten, * damit es sich nicht selbst die Quelle alles Bösen werde.«

Zwischen hinein wird nun ein Rückblick auf das Verhältniss dieser Bildung zur Erkenntniss gemacht. „Was wir bisher aufgezählt haben, gehört Alles zu den Mitursachen der Dinge, deren sich Gott bedient, um der Idee des Guten und Vollendeten auch die vollkommenste Darstellung zu geben. Wer jedoch Verstand liebt, der muss die ersten Ursachen aufsuchen; diejenigen aber, welche von den Dingen herstammen, für zweite Ursachen halten. Wir dagegen wollen nur noch dieses bemerken, dass uns

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 531. Windischmann's Uebers. pag. 63—66.

Gott auch die geringeren Verrichtungen der Augen nur um des nemlichen Grundes willen angeboren habe, damit wir die Bahnen des am Himmel sich offenbarenden Verstandes zur Richtschnur der Bahnen unserer Erkenntniss machen. Vom Gehör und der Stimme gilt das nemliche.“

„Was wir unaufhörlich sich verändern sehen, wie z. B. das Feuer, wollen wir nur Etwas dergleichen nennen.“

„Dasjenige aber, in welchem jedes dieser Dinge entstanden zu sein, und in welches dasselbe sich wieder aufzulösen scheint, darf allein unter den gebräuchlichen Bezeichnungen von: dieses oder dem aufgeführt werden.“

„Das nemliche Verhältniss hat es auch mit der Natur. Als Bildsames liegt sie allem Werden zu Grunde.“ *

Nach dieser Abschweifung fährt Timäos fort, an die Darstellung der zeitlichen Entwicklung der Welt die weitere Bestimmung vom Raume zu knüpfen.

„Das dritte Geschlecht ist der unvergängliche Raum. Er selbst rührt den Sinn nicht, und ist nur schwer glaublich.“ **

„Als nemlich Gott die Ordnung des Ganzen begann, da bildete er zuerst das Feuer und die Erde; das Wasser und die Luft in ihren vollkommenen Gestalten und Zahlenverhältnissen. Vor Allem ist es deutlich, dass Feuer und Erde, Wasser und Luft Körper sind; jede körperliche Gestalt aber hat Tiefe, und diese muss nothwendiger Weise von der Fläche begleitet sein. Die ebene Grundfläche kann mit Recht und ihrer Natur nach als aus Dreiecken bestehend angesehen werden; alle Dreiecke aber sind auf zwei zurückzuführen, das eine gleichschenklicht, das andere seiner Natur nach stets eine dreifach grössere Seite, als die kürzeste, habend.“ ***

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 534. Windischmann's Uebers. pag. 73 u. 78.

** Plat. l. c. pag. 535. Windischmann's Uebers. pag. 83.

*** Plat. l. c. Windischmann's Uebers. pag. 85.

„Der Erde wollen wir die Gestalt des Würfels geben, die körperlich gewordene Gestalt der Pyramide dem Element des Feuers, die zweite der Reihe der Entwicklungen nach legen wir der Luft, und die dritte dem Wasser bei."

„Wenn die Erde dem Feuer begegnet, so mag sie wohl fortgeführt werden, bis ihre Theile, wieder sich zusammenfindend, unter einander verbunden werden. Das Wasser aber, vom Feuer, oder auch von der Luft zertheilt, bringt einen Körper des Feuers und zwei der Luft hervor."

„So verändern dergleichen Leiden stets den Raum der sämmtlichen Elemente: denn von jeder Gattung unterscheiden sich die Mengen durch die Bewegung dessen, welches sie aufnimmt, nach einem eigenen Orte. Das ungleich Gewordene aber wird nach dem Standpunkte jener Dinge, denen es gleich geworden, durch Erschütterung hinzugeführt."

„In dem Gleichgewichte strebt nirgends eine Bewegung hervor. Die Ungleichheit ist demnach die Ursache
* aller Verschiedenheit in der Natur."

„Jetzt müssen wir noch deutlich zu machen suchen, wie sie uns rühren."

„Den Anfang wollen wir mit der Betrachtung machen, welcher Gestalt wir das Feuer warm nennen."

„Dass dieses Leiden auf einer Schärfe beruht, fühlen wir wohl Alle. Wir müssen aber hiebei die Feinheit und Spitze der Winkel, die Schärfe der Seiten, die Kleinheit der Theile und die Schnelligkeit ihrer Bewegung berücksichtigen."

„Hart ist dasjenige, dem unser Fleisch ausweicht; weich aber, was diesem nachgiebt."

„Was nun Lust und Schmerz betrifft, muss auf diese Art erforscht werden: das widernatürliche, heftige und gedrängte Leiden in uns ist schmerzhaft; dessen Entfernung

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 536. Windischmann's Uebers. pag. 92 — 94.

aber und die Rückkehr in den natürlichen Zustand angenehm." *

„Wollte aber Jemand diese Dinge in der Natur selbst ergreifen, und durch die That den Versuch zur Darstellung bezwecken, so würde er den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Natur verkennen."

„Aus diesen Gründen ist es nothwendig, zwei Arten von Ursachen zu unterscheiden: die eine, die Nothwendige, die andere, die Göttliche. Die göttliche müssen wir eines seligen Lebens wegen suchen (Zweck); die nothwendige aber nur um jener willen (Mittel)." **

Von dieser Unterscheidung der natürlichen und göttlichen Ursachen geht nun. Plato auf die doppelte Beschaffenheit des Menschen in Hinsicht auf diese zwei Ursachen ein, und knüpft an die vorausgehende Sage von geschaffenen Göttern an:

„Diese, nachahmend ihrem eigenen Schöpfer, erfassten das unsterbliche Princip der Seele, und bildeten dasselbe dem sterblichen Leibe ein, welchen sie hiemit der Seele zum Fahrzeuge überliessen. Auch diejenige sterbliche Gestaltung gaben sie der Seele in diesem Leibe, welche ihrer Natur nach starke und nothwendige Leidenschaften in sich trägt. Zuerst die Wollust, den grössten Köder des Bösen, dann den Schmerz und die Traurigkeit; zudem Kühnheit und die Furcht, diess Alles in Eins vereinigend, bildeten jene Götter das sterbliche Geschlecht nach Gesetzen der Nothwendigkeit. Aber sie scheueten sich, hierdurch das Göttliche zu verunreinen, und setzten deswegen diese sterbliche Gestaltung der Seele, abgesondert von jenem, an eine andere Stelle des Leibes, und trennten den Kopf von der Brust. In der Brust pflanzten sie die sterbliche Gattung der Seele ein. Und da ein Theil derselben doch immer

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 539. Windischmann's Uebers. pag. 102—109.

** Plat. l. c. pag. 542. Windischmann's Uebers. pag. 115 u. 116.

noch besser, der andere schlechter war, so theilten sie die Höhle des Thorax ab, in den Sitz Desjenigen, das dem Manne und das dem Weibe entspricht, indem sie in die Mitte dieser Höhle das Zwerchfell setzten. Was der männlichen Seele und des Zornes theilhaftig ist, und den Kampf liebet, setzten sie dem Haupte näher, damit es der Vernunft gehorchen, und im Vereine mit derselben das Geschlecht der Begierden und Lüste durch Gewalt zähme. Das Herz aber setzten sie in die bewachende Stelle, damit, wenn der Zorn aufwallte, Alles, was nur irgend im Leibe Empfindung hat, schnell und durchdringend durch alle engen Gänge den Zuruf und die Drohung der Vernunft höre, und dem Edelsten unter allen die Leitung überlasse."

„Dasjenige von der Seele, in welchem die Begierde herrscht, setzten sie zwischen Zwerchfell und Nabel, gleich einer Krippe, die sie an dieser ganzen Stelle zur Ernährung des Körpers veranstalteten. Wie ein Raubthier sollte hier jenes der Begierde Dienende festgeknüpft sein. Da aber die Götter voraussahen, dass es auf die Stimme der Vernunft nicht achten, und wenn es von einer Empfindung ergriffen wäre, bei Tag und Nacht mit Bildern und Phantasmen die Seele bestürmen und hinreissen würde, so bildeten sie nach Gottes Willen die Idee der Leber; so dass hieraus Schmerz und Angst entstehen. Wenn aber ein Anhauch der Seelenruhe vom Verstande her andere und entgegengesetzte Bilder in diesem Organe lebendig werden lässt, so wird die hiermit verwandte Süssigkeit erregt, und Alles zum Gleichgewichte geführt werden. So besänftiget und beseliget die Seelenruhe den um die Leber wohnenden Theil der Seele, der in der Nacht ein mässiges Leben führt, und im Schlafe, wenn die Seele der Vernunft und Einsicht nicht mehr theilhaftig ist, zu weissagen pflegt. In Erinnerung des väterlichen Befehles haben die uns bildenden Götter ihr Geschäft auf diese Weise glücklich ausgeführt, dass sie das Schlechte und Geringe in uns zum Sitze der Weissagung machten, damit der Strahl der Wahrheit

auch in dieses fiele. Des Verstandes Geschäft ist es dann aber, zu erwägen, was von der weissagenden und enthusiastischen Natur im Traume oder im Wachen verkündet, und die geschehenen Erscheinungen durch vernünftige Erkenntniss nach ihrer Bedeutung des Guten und Bösen für die Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart gehörig zu unterscheiden." *

„Das Thierische wird gross, indem es seine Nahrung reichlich aus dem gleichartig Gewordenen ziehet. Wenn sich aber durch häufigen Kampf in langer Zeit und gegen vielerlei Dinge die Wurzel der Dreiecke selbst abspannt, dann wird ihr eigener Bestand von den aussenher eingehenden Dingen zerstört und zerstreut, und das ganze Thier schwindet unter der Herrschaft der Aussendinge. Dieses Leiden wird das Alter genannt. Das Ende aber von Allem erfolgt, wenn die Bande, welche vormals die Dreiecke im Marke verknüpften, ferner nicht mehr ausdauern, sondern sich durch Anstrengung auflösen, und die Seele aus ihren Fesseln entlassen, welche nun ihrer Natur nach in tiefster Stille mit Wonnegefühl entweicht."

„Auf welche Art aber Krankheiten entstehen, ist nun wohl Jedem deutlich. Da es nemlich vier Gattungen sind, woraus der Leib erwachsen ist: die Erde und das Feuer, das Wasser und die Luft; so wird der widernatürliche Ueberfluss oder Mangel derselben, und die Veränderung des Raumes aus der eigenthümlichen Stelle in eine andere fremde, wodurch keines das ihm Zukommende erlangt, Aufruhr und Krankheit erregen." **

„Auf solche Art also ereignen sich die Krankheiten des Leibes. Als Kranksein der Seele setzen wir den Unverstand, wovon es indessen zwei Gattungen giebt: die

---

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 542—543. Windischmann's Uebers. pag. 118—122.

** Plat. l. c. pag. 547. Windischmann's Uebers. pag. 138.

eine ist der Wahnsinn und die Raserei; die andere die Unwissenheit." *

„Man muss daher aus allen Kräften streben, durch Erziehung und Lebensbildung und Wissenschaften die Schlechtigkeit zu verbannen und das Bessere herbeizuführen; weder die Seele ohne den Leib, noch den Leib ohne die Seele in Thätigkeit zu setzen, damit dieselben im wechselseitigen Eingriffe in gleicher Stärke bestehen."

„Wer sich in Begierden und Streitsucht verzehret, dessen Beschlüsse und Meinungen müssen alle sterblich sein; er selbst wird in aller Hinsicht den Charakter der Sterblichkeit annehmen. Dem aber, den die Liebe zu den Wissenschaften beseelt, und der ernstlich nach wahren Einsichten strebet, muss, wenn er anders die Wahrheit erreicht und berührt, nothwendiger Weise die Erkenntniss unsterblicher und göttlicher Dinge zu Theil werden, und in wie ferne die menschliche Natur der Theilnahme an der Unsterblichkeit fähig ist, wird ihr hievon kein Theilchen abgehen; auch wird ein Solcher, der das Göttliche heget, und in sich einen Schutzgeist wohnen hat, welcher Alles mit Leichtigkeit und Kraft ordnet, ausgezeichnet selig sein. Die Vorsorge für Alles aber ist durchaus nur eine, Jedem nemlich seine eigenthümliche und angemessene Nahrung, Bildung und Bewegung zu gewähren, dadurch, dass wir die Harmonie des Ganzen und seiner Bahnen verstehen lernen, und das Verstandene dem Verstehenden, der einfachen und ursprünglichen Natur gemäss, gleichzusetzen streben, und durch dieses Gleichsetzen und Zurückführen auf die Einheit, das uns von den Göttern bestimmte herrliche Leben, sowohl für die Gegenwart als für die Zukunft bezwecken." **

---

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 550. Windischmann's Uebers. pag. 146.

** Plat. l. c. pag. 551. Windischmann's Uebers. pag. 155.

γ. Einheitliche Zusammenstellung der platonischen Philosophie.

I. Systematischer Zusammenhang der platonischen Philosophie.

1. Systematischer Zusammenhang der platonischen Philosophie im Allgemeinen.

a. Die subjective Seite des platonischen Systems in dem organischen Zusammenhang der einzelnen Dialoge.

262. Wenn wir die Dialoge des Plato in ihrem Zusammenhange betrachten, so erscheinen sie in diesem Zusammenhange wie ein in plastischer Schönheit vollendeter Leib, dessen einzelne Glieder in sich vollkommen ausgebildet sind und zu einander wieder in ebenmässigem Verhältniss stehen. Aber nicht bloss diese äussere plastische Vollendung ist es, was an den platonischen Schriften bezaubert und Denjenigen, der diese einmal geschaut, immer wieder auf's Neue zur Betrachtung derselben zurückführt, noch mehr ist es die innere Schönheit, das sichtbare Leben, was den Geist zur Bewunderung zwingt. Wie das im lebendigen Leibe auf- und niedersteigende Blut, vom Herzen ausgehend, durch alle Adern und Aederchen, bis zu dem letzten Theile des Leibes hinaus, und von dorther wieder zurückströmt im ewigen Kreislauf; so sehen wir in den platonischen Gesprächen die fernsten Beziehungen des Gedankens, die leisesten Pulsschläge der sokratischen Ironie, wie sie in den letzten Gliedern der Gespräche nur dem Kundigen noch sichtbar sind, zu einem allgemeinen Grundgedanken zurückströmen, und können sie von Gliederung zu Gliederung in ihrem wachsenden Gange verfolgen, bis wir sie im Mittelpunkt, im Herzen seines Systems, in der Lehre von der Idee einmünden, und von da sofort in die philosophische Anordnung aller wesentlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens wieder hinausströmen, bis zu den äussersten Gliederungen des Denkens und Handelns sich verbreiten, und so das Ganze des menschlichen Lebens und alle seine Theile erwärmen und beleben sehen.

Indem wir in diese lebendige Bewegung des Gedankens hineinblicken, werden wir sehend und

lesend gleichsam selbst in die Bewegung mit hineingezogen, wir lernen mitfühlen und mitdenken, und erleben das gleichsam an uns selber bei den platonischen Gesprächen, was in andern philosophischen Darstellungen ausser uns sich vollführt. In Hinsicht auf die Darstellung ist das platonische System ein rein subjectives. Der Gedanke steht nicht als ein äusserlicher, durch die Abstraction eines fremden Geistes gewordener, sondern als ein gegenwärtig lebendiger vor uns; wir sehen ihn werden, empfangen ihn als Keim im eignen betrachtenden Geiste und erleben seinen ganzen Wachsthum auch wieder in uns.

Wie ein Baum, der seine Wurzeln in der Erde verbreitet, dann aus dem finstern Boden in einem Stamm zum Lichte aufstrebt, und, in diesem erstarkt, sich wieder in Aeste und Zweige vertheilet: so sehen wir das platonische System seine Wurzeln in den Boden der natürlichen menschlichen Unwissenheit schlagen, und selbst aus dem falschen Wissen verkehrter philosophischer Voraussetzungen Nahrung ziehen für die überzeugende Kraft eines einheitlichen Grundgedankens, und den also befestigten Gedanken dann wieder in lichter wissenschaftlicher Entwicklung allseitig sich gliedern und verzweigen.

Der Boden, in welchem der Grundgedanke des platonischen Systems wurzelt, und welcher in den ersten sokratischen Gesprächen gleichsam urbar gemacht wird, ist der an und für sich finstere Grund menschlicher Unwissenheit, welcher doch wieder mit einem eingebildeten Wissen unmittelbar zusammenfällt. Sokrates begegnet in dieser Beziehung lauter Menschen, die sich bedünken, etwas zu wissen, und mit denen er sofort nichts Anderes

anzufangen weiss, als dass er ihnen offenbar macht, wie sie, beim Lichte betrachtet, eigentlich nichts gewusst, so wie er selbst ja auch nichts wisse. Hinter diesen Beweisen menschlicher Unwissenheit schimmert aber wie ein Licht in der Nacht von ferne bereits der Gedanke durch, dass sie doch etwas wissen müssten, weil sie ja sonst gar nicht forschen könnten, dass also selbst in der grössten Unwissenheit noch dem Menschen ein Schimmer von Erkenntniss allgemeiner Wahrheiten innewohne. Darum überredet er sich, etwas zu wissen, auch wenn er nichts weiss, und sucht Wissenschaft überall, selbst bei den Sophisten und falschen Philosophen. Er könnte aber nicht suchen und suchend sich verirren, und auch falsche Philosopheme wären nicht möglich, wenn den Menschen nicht die Ahnung der möglichen Erkenntniss der Wahrheit beseelte. Selbst die Widersprüche geben darum Zeugniss für die Voraussetzung einer allgemeinen Wahrheit, indem Jeder doch wieder seine Anschauung für die richtige und allgemeine hält.

Nachdem so aus den Gegensätzen der Gedanke einer höhern, dem Menschen an und für sich vorschwebenden Einheit, den er hat und nicht hat zugleich (nicht hat, weil er ihm nur als Ahnung und unvermittelt vorschwebt, und doch hat, weil er ihn sonst nicht suchen könnte), nachgewiesen ist, wird derselbe endlich als dem Menschen innewohnende, ihm von Natur aus eingeborne Erinnerung an eine ewige untrügliche Idee ausgesprochen.

An die ersten sokratischen und späteren philosophisch-polemischen Gespräche, die gleichsam als Wurzeln den Grundgedanken des platonischen

Systems begründen sollen, reiht sich nun der einfache Stamm der Darstellung des Ursprungs und der Entwicklung der Idee im Menschen an. Nachdem diese Lehre im Menon überhaupt ausgesprochen ist, wird sie in ihrer psychologischen Bedeutung entwickelt im Phädrus, der den Ursprung, im Gastmahl, welches die durch den Eros geleitete Fortbildung, und im Phädon, der ihre endliche Vollendung in einem unsterblichen Leben zeigt. Wie aber in den vorausgehenden begründenden Gesprächen schon der Gegensatz des Wissens und Nichtwissens, und im Nichtwissen wieder der Gegensatz der natürlichen Unwissenheit und des künstlich herbeigeführten falschen Wissens; in dem freiwillig herbeigeführten Wissen aber der Gegensatz eines guten und schlechten Strebens offenbar geworden war, trägt sich dieser objective Gegensatz nothwendig auch in die subjective Einheit dieses Grundgedankens ein. Wie darum im Phädrus die Zweigestaltigkeit der menschlichen Natur als Grund einer höhern Einheit erscheint, wird diese im Gastmahl durch die Lehre von einem leitenden Eros, welcher, selbst zweigeschlechtig, irdischer und göttlicher Natur zugleich angehört, weiter geführt und gezeigt, dass nur in der einheitlichen Verbindung der entgegengesetzten Bestrebungen lebendige Erkenntniss gefunden werden kann. Wie im Phädrus der Gegensatz des schwarzen und weissen Pferdes durch den Lenker in der Natur ausgeglichen ist, so soll dieser Eros auch als Führer des Lebens den Menschen jene Einheit lehren, in welcher er die göttlichen Gesetze, die er mittelst der sinnlichen Wahrnehmung zuerst kennen gelernt, in sich lebendig, und indem er so das Veränderliche und Irdische allmählig

abstreift, von der Verbindung mit dem Irdischen sich frei macht und in eine neue Verbindung, in die mit dem Leben der ewigen göttlichen Idee, eintritt. Veränderliches und Unveränderliches stehen sich einander gegenüber und zwischen beiden steht vermittelnd die freie menschliche Thätigkeit.

Diese Thätigkeit selbst wird von Plato, nachdem sie psychologisch begründet ist, in ihren practischen Beziehungen auseinander gesetzt. Dieser Thätigkeit steht als einheitlicher Zweck die unwandelbare Seligkeit in der Vereinigung und Harmonie mit dem göttlichen Leben gegenüber. Diesen Zweck zu erreichen, muss darum der Mensch nothwendig eine doppelte Bewegung durchlaufen, er muss einerseits die Schönheit dieser Idee erkennen, und andererseits die erkannte Schönheit im Leben nachzubilden versuchen. Es scheidet sich somit diese vom Veränderlichen zum Unveränderlichen aufstrebende Thätigkeit in zwei verschiedene Richtungen, in die wissenschaftlich dialectische und in die ethische. Diese beiden werden nun von Plato im Sophisten und Staatsweisen näher angegeben, zuvor aber im Parmenides metaphysisch begründet und dann in der Republik zur lebendigen Einheit verbunden. Die Letztere sucht nemlich nachzuweisen, wie sowohl Wissenschaft als Sittlichkeit nur im Staate in ihrer allgemeinen Bedeutung erfasst und in ihrem Uebergange zu dem allgemeinen göttlichen Weltgesetze begriffen werden können. Diese Einheit erscheint in ihrer Beziehung zum Göttlichen als nothwendige Eintragung der ewigen Gesetze in diesen von Plato gedachten ideellen Staat und in ihrer Beziehung zu den menschlichen Kräften als vollendete Einheit des Denkens und Handelns. Es sollte darum nach seiner Lehre der

König immer ein Weiser, und nur der wahre Philosoph auch Herrscher und König sein.

Damit endet sich darum auch die subjectiv aufsteigende Entwicklung des platonischen Systems, und es schliesst sich an diesen Endpunkt nur noch der Timäos an, welcher als der einzige Dialog unter den platonischen den entgegengesetzten Weg einschlägt, indem er nemlich, statt von der Wurzel der menschlichen Erkenntniss zu beginnen, vielmehr von oben herab, von einer höchsten objectiven Voraussetzung die nothwendig objective Gestaltung der Welt zu zeigen versucht. Er war darum erst nach der vollendeten subjectiven Entwicklung möglich und ist auch nur durch diese verständlich. Der Entwicklung der subjectiv organischen Entfaltung des platonischen Systems kann darum auch historischer Weise erst die Darstellung seines objectiven Verhältnisses angereiht werden.

b. Die objective Einheit des platonischen Systems.

263. Das objective Verständniss der platonischen Philosophie muss durch die Vergleichung derselben mit den Fragen der philosophischen Systeme jener Zeit überhaupt vermittelt werden, an welche die Dialoge negativer Weise anknüpfen. Es konnte dem Plato nicht darum zu thun sein, nur seine subjective Anschauung überhaupt in gerundeten Formen auszusprechen, sondern er wollte damit auch alle die Widersprüche, welche durch die vorausgehende Philosophie in das Bewusstsein gekommen waren, durch ein höheres Princip vermitteln. Es handelte sich darum wesentlich um die Erklärung der dem menschlichen Bewusstsein gegenüberstehenden Objecte, deren Lösung die vorausgehende Philosophie versucht, aber nicht vollständig vermittelt hatte. Der nächste, von Sokrates in die Philosophie eingetragene, Gegensatz be-

ruhte in dem annoch unbestimmten Verhältnisse von Wissenschaft und Tugend. Hinsichtlich der wissenschaftlichen Erkenntniss aber hatte schon Sokrates den Gegensatz einer rein subjectiven Voraussetzung der Erkenntniss, gegenüber objectiven Voraussetzungen, vorgefunden. Die Sophisten hatten in die Willkür des Einzelnen den letzten Erkenntnissgrund gesetzt. Vor ihnen aber hatten die Eleaten und Atomisten die Wissenschaft auf allgemeine Gesetze zu verweisen gesucht. In diesen allgemeinen Gesetzen aber fand sich abermals ein noch ungelöster Widerspruch, indem die Einen, von der sinnlichen Erfahrung ausgehend, das Besondere und Einzelne als nothwendigen Grund der Erkenntniss, die Andern aber das Eins als unveränderliches Gesetz des Erkennens und Seins festzusetzen versucht hatten. Es war somit Denken und Handeln oder Grund und Ziel der menschlichen Thätigkeit, dann im Denken subjective Willkür und objectives Gesetz, dann im objectiven Gesetze das Eins und das Viele, und in der Anwendung des objectiven Gesetzes des Denkens auf die Objecte selbst, Sein und Nichtsein einander gegenüber gestellt. Alle diese Gegensätze sollten nun durch Ein Princip vermittelt werden, und Plato war es, der diese Vermittlung versuchte. Der bei diesem Versuche ihn leitende Grundgedanke konnte kein anderer sein, als der vielfältig im Timäos ausgesprochene: „Dass Zwei unmöglich Eins sein können ohne ein vermittelndes Drittes." Absolute Gegensätze sind darum * nach seiner Anschauungsweise nicht denkbar. Selbst **

---

* Plat. Timaeus. Ed. Lugdun. (1590). fol. pag. 528. Windischmann's Uebers. pag. 47.

** Absolute Gegensätze müssten sich ohne alle mögliche Vermittlung

das Sein und Nichtsein sind darum keine ausschliesslichen Gegensätze. Denn das Nichtseiende muss in einem gewissen Sinne als seiend betrachtet werden, und das Seiende als nichtseiend; denn das Seiende ist mindestens nicht ein von sich selbst Verschiedenes und in so ferne ein (in gewisser Beziehung) nicht (verschieden) Seiendes, und das Nichtseiende ist wenigstens in so ferne, als es nicht seiend ist. An die Stelle des Gegensatzes setzt er darum das Verschiedene; das Verschiedene aber kann Theil haben an dem Einen und dem Andern; das Theilhaben aber steht unter dem Gesetze der gemeinschaftlichen Einheit und Harmonie. Die Harmonie ist somit das letzte Gesetz des Seins, wie des Denkens, ist ewiges Gesetz. Dieses an und für sich ewige Gesetz des Lebens aber nennt er Idee. Die Idee ist ihm sofort das Einheitliche und Vermittelnde, sowohl in Beziehung auf die Bewegung des ewigen und göttlichen Lebens in der Hervorbringung der Welt und der Geschöpfe, als in Beziehung der Entwicklung und Beseligung und endlichen Zurückführung der einzelnen geschaffenen Wesen zu ihrem Ursprung. Die Idee ist für den Schöpfer Grund oder ewiges Urbild seiner schöpferischen Kraft, für das Geschöpf aber Ziel, anzustrebendes Vorbild seiner bedingten Thätigkeit. Die Idee verbindet das Verschiedene zur Einheit. Ueber der Idee ist nur der Gesetzgeber, Gott, der sie zum Urbild gemacht, und ihr gegenüber das an sich Gesetzlose, bloss Bildsame, die Materie.

---

einander gänzlich ausschliessen. Diess ist aber zu denken unmöglich; denn nothwendig müsste dann einer von gänzlich ausgeschlossenen Gegensätzen auch vom Denken ausgeschlossen sein.

Indem das göttliche Leben sich bewegt, erzeugt es in dieser Bewegung die ewigen Gesetze des Lebens, die in der Welt zu seinem Ebenbilde, zu einem geschaffenen, seligen Gott geeinigt sind. Nach diesen ewigen Urbildern ist die Körperwelt in bestimmten Formen Nachbildung. Durch diese Nachbildung entsteht auch in der Materie eine ewige und unveränderliche Einwirkung des Gesetzes der Idee. Das Unwandelbare ist aber in der Körperwelt nicht mehr als solches, sondern als Verschiedenes, also Wandelbares, gegenwärtig, in dieser Wandelbarkeit aber nicht ohne Beziehung zu den ewigen Gesetzen. Die Vermittlung beider liegt in der Seele. Indem die Seele eintritt in den Körper, behält sie die Erinnerung an das ewige Gesetz, wird aber zugleich abhängig von dem Veränderlichen; ihr Leben ist darum getheilt und von einem zweifachen Gesetze bedingt, von dem göttlichen Gesetze der ewigen Vernunft und von der Wandelbarkeit des Körpers; und somit nach dieser Seite der Nothwendigkeit unterworfen.

Für alles Bestehende giebt es darum eine höhere Idee in der ewigen Vernunft, aber nicht in wie ferne das Bestehende ein Einzelnes und als Einzelnes von allem Andern ein Verschiedenes ist, sondern in wie ferne das Einzelne ein Seiendes ist. Z. B. in dem Mathematischen erscheinen uns bestimmte Dreiecke als allgemeine Urbilder, und aus deren möglichen verschiedenartigen Zusammensetzung gehen alle einzelnen Dreiecksformen und aus diesen alle Körperformen hervor. Die menschliche *

* Aristoteles thut darum dem Plato Unrecht, wenn er ihm vorwirft, er habe für alle einzelnen Dinge Urbilder gesetzt. Allerdings ist die Möglichkeit dieser Consequenz nicht scharf genug von Plato

Seele hat eine **angeborne Erinnerung** an die ewigen Ideen in sich, aber nicht diese selbst. Es ist Missverständniss der platonischen Lehre, von ihm zu sagen, dass er in der menschlichen Seele angeborne Ideen annehme. Vielmehr muss die menschliche Seele erst durch ihre eigne Thätigkeit diese Idee in sich lebendig machen, und zur wirklichen Theilnahme an der Idee erst gelangen. Sie muss aus dem Nothwendigen und Körperlichen sich losschälen und zur Erkenntniss und Theilnahme der Idee aufsteigen. Diess ist der Grund des ihr innewohnenden Strebens, da sie das Leben der Idee noch nicht hat, sondern zwischen dem nothwendigen und göttlichen Gesetz in der Mitte steht. Nun sind zwar die Sinne des Menschen und alle seine leiblichen Kräfte in einer gewissen Aehnlichkeit mit den harmonischen Gesetzen des unwandelbaren Lebens gebildet, aber es ist in ihnen dennoch die Materie und Verschiedenheit vorhanden. Die Verschiedenheit muss aufgehoben, das Materielle abgestreift werden, diess ist die Aufgabe der menschlichen Thätigkeit, zu deren Lösung eine

---

ausgeschieden worden. Wenn aber diese Consequenz aus der platonischen Voraussetzung möglicher Weise gezogen werden konnte, so war sie nicht die von Plato gemeinte; vielmehr musste Plato seine Ideen sich nothwendig als allgemeine Formen denken, die in so fern in die Mannigfaltigkeit eingiengen, als sie an dem an sich Nichtseienden und Wandelbaren, an der Materie, Theil hatten. Hier aber gilt wieder sein oberster Grundsatz, dass in dem Materiellen und Sonderheitlichen die Ideen ebensowohl sind, als sie zugleich auch nicht sind. Selbst in der Seele sind sie und sind sie nicht. Sie sind in ihr als Potenzen und sind nicht in ihr als positive Kräfte. Sie sind also auch und sind nicht in jenen beseelten Körpern, denen zugleich eine Erinnerung an das unsterbliche, göttliche Leben inne wohnt, in den Menschen.

doppelte Entwicklung nothwendig ist: das Aufsteigen der dunkeln Erinnerung an die Idee zur klaren Anschauung derselben mittelst der **Wissenschaft**, und das Regeln der wandelbaren Kräfte nach ewigen Gesetzen durch die **Tugend**.

Es ist somit klar, dass durch die platonische Ideenlehre sowohl eine Aufhebung der vorausgehenden Gegensätze der Philosophie als eine neue Gliederung und Grundlegung derselben gegeben ist. Denken und Handeln erscheinen nun in ihrem Grunde wie in ihrem Ziele geeinigt, ebenso ist das an sich Sonderheitliche in der menschlichen Erkenntniss mit dem Allgemeinen in Verbindung gesetzt, ebenso das Eins und das Viele, und mit diesem zugleich das Sein und Nichtsein aus der Ausschliesslichkeit des Gegensatzes zur vergleichbaren Einheit gebracht.

Was früher als blosser Gegensatz in der Philosophie, als reine **Logik** oder als reine **Physik** erschien, oder als **Ethik** sich beiden gegenüberstellte, das war nun Theil derselben und nothwendiges Mittelglied geworden, dem Gegensatz enthoben und einer höheren Einheit untergeordnet. Es gliederte sich somit dem Plato die Philosophie von selbst zunächst in zwei einander sich ergänzende Glieder, in die **Logik** (resp. Dialectik) und **Ethik** (resp. Politik), welche beide aus der **metaphysischen** Ideenlehre, welche Sinnliches und Uebersinnliches, Materielles und Geistiges mit einander verband, als Mittelstufen des materiellen oder physischen und des ideellen oder geistigen Grundes für die zwischen beiden liegende relative Thätigkeit des Menschen sich darstellten. Es bedurfte daher nur noch einer vermittelten allseitigen Durchführung dieser beiden Beziehungen und einer

psychologischen Begründung derselben. Diese drei Theile der platonischen Philosophie bilden offenbar das mittlere Verhältniss zwischen der subjectiven und objectiven Entwicklung seiner Lehre, und zeigen in den nothwendigen Uebergangsstufen die harmonische Durchbildung seines Systems.

2. Die einzelnen objectiven Disciplinen der platonischen Philosophie. a. Die Psychologie.

264. Die Seele des Menschen ist nach Plato eine individuelle und lebendige Einheit der Ideen- und Körperwelt. Sie hat darum verschiedene Eigenschaften und Bestrebungen. Die eine Richtung derselben geht auf die Körper-, die andere auf die Geisterwelt. Diese Verschiedenheit wird von Plato unter dem Bilde eines schwarzen und weissen Pferdes angedeutet, die den Wagen des Lebens ziehen, beiden aber ist die freie Erinnerung an das göttliche Gesetz, das vernünftige Bewusstsein als Führer übergeordnet. * Dieser Führer ist der in der Seele wohnende Dämon, Eros, von diesem Eros wird der Mensch in seinem Streben zur Betrachtung des an sich Schönen und Guten geführt. ** In dieser Betrachtung muss er von den körperlichen Bildern beginnen, aus den einzelnen schönen Leibern das leiblich Schöne im Allgemeinen, durch dieses die Schönheit der Seele kennen lernen, und in dieser Erkenntniss zur Erzeugung des Schönen und zum Anblick des Ewigen gelangen. Das Ziel seines Strebens ist diese Einheit mit dem an sich Unveränderlichen und Ewigen durch die ungetrübte Anschauung desselben in der Erkenntniss, und durch die ungetrübte Harmonie der eigenen Kräfte in der Unterwerfung derselben unter das Gesetz der Ver-

---

* Vergl. Plat. Phaedr. ob. Seite 106.

** Vergl. Plat. Sympos. ob. S. 111.

nunft, durch Tugend. In dieser Einigung gewinnt der Mensch die unsterbliche Seligkeit, welche vom Anfang das Ziel seines Strebens gewesen sein muss. Die Seele, welche an sich als etwas Einfaches unzerstörbar und unsterblich ist, wird darum so lange keine Ruhe finden, bis sie ihr Leben mit den ewigen Gesetzen übereinstimmend gebildet hat. Der Mensch gelangt zu dieser Seligkeit durch die Wissenschaft und die Tugend. Wissenschaft und Tugend sind darum unzertrennlich. Nur der wahrhaft Tugendhafte kann richtig philosophiren, weil er nach dem richtigen Ziele strebt, und nur der wahre Philosoph kann wirkliche Tugend besitzen, weil nur der vernünftig Erkennende sein Leben nach den Gesetzen der Vernunft regeln kann. Diejenigen Seelen aber, welche in der ihnen zur Gewinnung der Erkenntniss und zur Tugend angewiesenen Zeit ihr Leben nicht nach den Gesetzen der göttlichen Idee geordnet, fallen auf so lange in das Gesetz der Nothwendigkeit, bis endlich auch in ihnen die Vernunft und das Göttliche zur Herrschaft gekommen. Aus dem menschlichen Körper werden sie darum in niedrigere Thierformen verbannt, und wandern von Gestalt zu Gestalt, bis sie wieder die Möglichkeit erlangen, ihr Leben nach den Gesetzen der Weisheit und Tugend zu ordnen, und diese Wanderung dauert so lange fort, bis dieses höhere Leben in der Seele zur Herrschaft gekommen ist. * **

b. Dialectik.

265. Aus dem natürlichen Streben des Menschen, die angeborne ewige Idee zur bewussten Wiedererinnerung zu machen, geht von selbst die Noth-

* Vergl. Plat. Phaed. ob. S. 117.

** Vergl. Plat. respubl. lib. X. und Timäos, ob. S. 145 ff.

wendigkeit eines Unterrichtes, wie man diese Erkenntniss auf sicherm Wege gewinnen soll, hervor. Die Lehre von dieser Methode der Erkenntniss bildet den *logischen* oder vielmehr *dialectischen* Theil der platonischen Schriften. Dialectisch aber muss man diesen Theil der platonischen Philosophie nennen, weil er nicht so fast auf die Bestimmung einzelner Begriffe, als vielmehr auf die *Bewegung des Gedankens* im Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern, und im Aufsteigen von diesem zu den höchsten allgemeinen Voraussetzungen gerichtet ist.

In der Entwicklung dieser Dialectik geht Plato aus von der Bestimmung der menschlichen Erkenntniss in ihrem Unterschiede von der göttlichen Kunst und dem daraus hervorgehenden Verhältnisse des Denkens und Sprechens zu den Objecten. Die göttliche Kunst bringt die Wesenheiten und die ihnen entsprechenden Bilder, die Sachen, hervor. Die menschliche Kunst ahmt diese göttliche nach und bringt in dieser Nachahmung Sachen und die Bilder derselben, *Worte*, hervor. Sie kann darum eine wahre und eine täuschende sein. Täuschend oder trugbildnerisch ist sie, sobald sie den Dingen unähnliche Gedanken und Worte bildet, wahr, sobald sie diesen ähnliche Bilder findet. * Man muss darum Meinung und Wissenschaft unterscheiden. Aus dieser Unterscheidung ergiebt sich eine vierfache Stufenfolge der Erkenntnisse:

1. die auf die blossen Bilder gegründete Scheinerkenntniss;
2. die Erkenntniss der sichtbaren Dinge durch die Bilder;

---

* Vergl. Plat. Soph. ob. S. 124 u. 125. Cratyl. ob. S. 97.

3. die Erkenntniss des Uebersinnlichen mittelst der sinnlichen Bilder im Verstande;
4. die ohne Bilder mittelst reiner Begriffe, durch Schlüsse errungene Vernunfterkenntniss. *

Die Kunst nun, richtige Schlüsse zu bilden, ist die dialectische; den Weg derselben schildert Plato in verschiedener Weise. Im Philebus erklärt er die Nothwendigkeit einer von der Einheit durch alle Mittelglieder hindurchgeführte Theilung in's Unendliche. Diesem analytischen Wege gegenüber weist er im Sophisten auf die nothwendige Verbindung der Begriffe hin, und giebt zuletzt, als die allgemeinsten Begriffe, das Sein, die Ruhe und Bewegung, das Dasselbe und Verschiedene an. Durch die Synthesis dieser letzten fünf allgemeinen Verhältnisse steigt der Gedanke zur höchsten Einheit empor; beide Wege aber zusammen gehören offenbar dem Verhältniss von Art und Gattung und somit dem ersten Denkgesetze an. **

Aber auch das zweite Denkgesetz ist dem Plato nicht unbekannt gewesen. Vielmehr führt er gerade dieses theoretisch und practisch durch im Parmenides. Was man auch immer zu Grunde lege, lehrt er daselbst, müsse man als seiend und nichtseiend zugleich betrachten, und zusehen, was sich für das Gesagte ergebe in beiden Fällen, sowohl wenn man es als Ganzes betrachtet, als in Beziehung auf das Einzelne. Hier ist offenbar das Verhältniss von Grund und Folge bereits in seiner ***

* Vergl. Plat. respubl. ob. S. 135.
** Vergl. Plat. Phileb. ob. S. 98.
*** Vergl. Plat. Parmen. ob. S. 121.

qualitativen Bedeutung, im Verhältniss von Bejahung und Verneinung ausgesprochen.

Auf beiden Wegen wird die vermittelnde Einheit als Maassstab der Wahrheit einer jeden Erkenntniss bestimmt, und es werden somit beide Denkgesetze nur in der Unterordnung unter das dritte gebraucht, welches er im Philebus sogar als eine Gabe der Götter bezeichnet, im Theätet * bereits näher bestimmt und in dem Sophisten und in der Republik als auf- und absteigende Macht des Geistes, als kunstreiche allseitige Betrachtung der höchsten Wesenheiten schildert.

c. Die Ethik.

266. In derselben Weise, wie die Dialectik, geht auch die Ethik des Plato von dem Unterschiede des göttlichen und menschlichen Lebens aus. Die erste Bewegung der Welt ist nach ihm eine von göttlicher Kunst und Ordnung beherrschte. Nachdem aber diese bis in's Einzelnste vollendet war, wurde die Welt in ihr eignes Gesetz von Gott freigelassen, und muss nun den umgekehrten Weg vom Besondern zum Allgemeinen zurückwandern. ** Die Ethik besteht also in der Zurückführung des Getrennten zur Harmonie und zum Gesetz der Vernunft, sowohl hinsichtlich der einzelnen Kräfte im Menschen, als im Verhältnisse der einzelnen Menschen zum Staate. *** Ethik und Politik gehen darum Hand in Hand. Der einzelne Mensch muss ebenso regiert werden, wie der Staat, und die Formen des Staates gehen hervor aus den Verhältnissen der menschlichen Natur. Die menschliche

* Vergl. Plat. Polit. ob. S. 98.

** Vergl. Plat. Polit. ob. S. 126.

*** Vergl. Plat. respubl. p. 455.; ferner respubl. lib. IV.

Natur aber hat in ihrer Richtung auf das Gute zwei verschiedene Eigenschaften, Milde und Kraft, beide müssen durch die wahre Staatskunst in Eins verbunden werden, wie Einschlag und Kette in der Weberei. Es ist aber das göttliche Gesetz, durch welches die Milde zur Besonnenheit, die Kraft zur Tapferkeit und beide zum gemeinschaftlichen gerechten Wollen gebildet werden. Der beste Staat * ist somit derjenige, in welchem die vernünftige Erkenntniss allein regiert, ob nach Gesetzen oder nicht, über Freiwillige oder Gezwungene, ist gleichgültig. Vernünftige Erkenntniss aber wird dann im ** Staate herrschen, wenn der wahre Weise zugleich auch Herrscher ist. Die Kennzeichen des besten *** Staates sind aber auch zugleich die des besten Menschen. Der Mensch ist dann gut, wenn alle seine Kräfte in harmonischer Verbindung dem unwandelbaren Gesetze der Vernunft gehorchen.

Zu diesem Gehorsam muss der Mensch erzogen und gebildet werden. Die Erziehung ist Aufgabe des Staates, darum kann der Mensch nur im Staate seine sittliche Vollendung erreichen. Der sittlich vollendete Mensch aber ist, weil gerecht und gut, allein wahrhaft glückselig; denn in ihm sind alle Kräfte in ungetrübter Harmonie, und sein Leben harmonirt darum auch mit dem glückseligsten, mit dem göttlichen. Wo aber die Kräfte des Menschen unter einander im Streite sind, da ist Ungerechtigkeit und Unseligkeit.

Die falschen Staatsformen sind ein Abbild der Verirrung und Unordnung der menschlichen

---

* Vergl. Plat. Polit. Schluss.

** Vergl. Plat. Polit. ob. S. 127.

*** Vergl. Plat. respubl. lib. V. ob. S. 133.

Kräfte. Unordnung aber ist, wo statt des Einheitlichen das Einzelne zur Herrschaft gelangt. Herrscht der kriegerische Muth allein, entsteht die Timarchie; herrscht die auf Besitz gerichtete Begierde, entsteht die Oligarchie; aus dieser geht der ungeregelte Wechsel der Herrschaft der einzelnen Begierden durcheinander als Demokratie hervor, die dann nothwendig zur Herrschaft irgend einer einzelnen Begierde, zur Tyrannei führt. Eine solche Herrschaft im Staate oder im Einzelnen gleicht einem sich selbst zerfleischenden Ungeheuer.

Weil der Mensch von Natur aus zum Guten wie zum Bösen geneigt ist, muss die Erziehung als vermittelndes Glied dazwischen treten. Als Ziel dieser durch den Staat vermittelten Erziehung wird die höchste Vollkommenheit und die aus dieser abgeleitete unwandelbare Seligkeit in einem andern Leben bezeichnet.

d. Die Metaphysik.

267. Als Schlusspunkt der philosophischen, sonderheitlichen Durchführung der platonischen Lehre, in welcher Ethik und Dialectik in wissenschaftlicher Einheit sich verbinden, muss die im Timäos gegebene Metaphysik des Plato bezeichnet werden. Die Metaphysik des Plato geht im Gegensatze von allen übrigen Darstellungen desselben von der Spitze des Systems, von der Voraussetzung eines höchsten Wesens aus.

Die göttliche Vernunft hat eine verständige, beseligte Körperwelt erzeugt, die in sich nach göttlichem Urbilde gebildet, einig, harmonisch, ein beseeltes Thier und ein seliger Gott ist. Diese Welt sollte alle möglichen Geschlechter, welche die göttliche Idee umfasst, in sich beschliessen. Das Höchste dieser Geschlechter sind die Gestirne, die, im Lichte und in unwandelbarer, gleichmässiger Bewegung herr-

schend, als selige Götter erscheinen. Die Geburt dieser secundären Götter wird vermittelt durch die, der seligen Ewigkeit nachgebildete, Zeit. In der Zeit treten dann auch die Seelen in die von den Dämonen, den untergeordneten Göttern, gebildeten Körper ein, beleben dieselben und bedienen sich ihrer als Mittel und Organe zur Wiedervereinigung an die Urbilder in dem seligen Leben derjenigen Gestirne, aus denen sie in die Körperwelt entlassen worden.

Die Ewigkeit gehört daher der vernünftigen Idee allein an; die Welt und die Seele ruht in dem zweiten Gebiete, in der Zeit, das dritte Reich aber ist das des Raumes. Diesem gehört die reine Körperwelt an. Sie ist in der Nachbildung ewiger Gesetze nach mathematischen Formen geordnet. Auch der menschliche Leib ist in allen seinen Theilen nach einem solchen Gesetze gebildet. Die mit der Bildung dieses Leibes beauftragten Dämonen haben dem obern Theile desselben, dem Haupte, die vernünftige Erinnerung, dem untern Theile die Begierde eingebildet, und zwischen beide das Herz gestellt. Wie aber alle diese Theile selbst nach ihrem Gesetze geordnet sind, so vermag auch wieder die entsprechende Ordnung der Dinge auf sie zu wirken. Die sinnliche Empfindung erklärt sich darum auf eine höchst einfache Weise durch die Beschaffenheit der auf die Sinne wirkenden ursprünglichen Bildung der Elemente. So erwärmt die Flamme durch die ihr innewohnende Schärfe der Dreiecke, aus denen sie gebildet ist. In ähnlicher Weise wird die Gesundheit, die Krankheit, das Alter durch die geregelte oder disharmonische Wechselwirkung der zum Bestande des Leibes gehörigen Grundformen, und durch die Abstumpfung derselben, der Grund-

dreiecke, erklärt. Aus der Wirkung und Gegenwirkung aller dieser Verhältnisse aber ergiebt sich wieder das gleiche Resultat, dass überall nur in der Harmonie, so wie Gesundheit, so auch Erkenntniss und Seligkeit, in der Disharmonie aber das Gegentheil sich finden müsse.

II. Einseitigkeit der platonischen Philosophie.
1. Mangelhaftigkeit des platonischen Systems im Allgemeinen.
a. Der doppelte Ausgangspunkt der platonischen Entwicklung.

268. Ueberschaut man das platonische System so im Grossen und Ganzen, und ohne Nebenbeziehung auf eigne und fremde Anforderungen, so erscheint es als ein wohlgeordnetes und in sich genügendes Ganze. Diess ist aber im Grunde bei jedem Systeme der Fall, wenn man es für sich und im organischen Zusammenhang seiner eignen Entwicklung betrachtet. Dadurch wird eben der philosophische Gedanke zum System, dass er in allen seinen einzelnen Theilen das e i n e Princip zu wiederholen versteht. Jedes wahre System macht darum den Eindruck der innern Abgeschlossenheit. Beim platonischen System muss diess noch mehr der Fall sein, als bei den meisten andern, weil es durch seine subjective Vollendung und künstlerische Durchbildung in jedem einzelnen Theile wieder den Eindruck eines in sich vollendeten Ganzen wiederholt. Aber auch in objectiver Beziehung erscheint der Grundgedanke für sich eben so umfassend, als klar. Was kann einleuchtender sein, als die Lehre, dass in absteigender Folge das ewige, urvernünftige Wesen die göttlichen Urbilder alles dessen, was wir schön und gut nennen, g u t erzeugt, und dass diesen Urbildern die einzelnen Dinge nachgebildet sind, und dass dadurch eine Alles durchdringende Harmonie des Seins entsteht? Ebenso klar ist andrerseits, dass, wenn in der Seele eine Erinnerung an jene ewigen Ideen fortlebt, diese Erinnerung durch die einzelnen Dinge

geweckt wird, bis sie, aufsteigend über das Einzelne, zum Anschauen des einheitlichen Wesens zurückkehrt. Somit ist ja der Grund wie das Ziel aller Entfaltung des Lebens in diesem Verhältniss von Urbildern und ihnen entsprechenden Abbildern gesetzt. Ein Widerspruch scheint hier dem denkenden Geiste nicht zu begegnen, ob er nun den Weg der Vermittlung vom Urbild zum Abbild, oder vom Abbild zum Urbild verfolgt. In dem einen Falle sieht er die objective Entwicklung nach Unten in regelmässiger Harmonie sich entfalten; in dem andern zeigt sich ihm die subjective Entwicklung in ebenso regelmässig aufsteigender Folgenreihe nach Oben. Es scheinen sich somit auch beide in der gleichen unzweifelhaften und an sich bestimmten Mitte begegnen zu müssen. Sieht man aber diese ausgleichende Mitte genauer an, so begegnet man gerade an diesem Punkte der verhüllten Schwäche des platonischen Systems. Eben weil die Anfangspunkte so weit von einander abliegen, bemerkt man nicht, dass die beiden Bewegungen sich um einen ganz verschiedenen Mittelpunkt drehen, und ihre Peripherieen nirgends sich schneiden.

b. Unzureichenheit der objectiven Vermittlung.

269. Die Bewegung des Göttlichen hat eigentlich keinen Grund der Verschiedenheit und Veränderung in sich, und kann darum auch das Veränderliche und Materielle im Grunde nirgends in der Wirklichkeit erreichen. Das Gesetz des Unveränderlichen bleibt als ein ewiges ewig von der Veränderlichkeit ausgeschlossen. Nur durch eine Verwechslung mit der subjectiven Vergleichung wird die scheinbare Möglichkeit eines solchen Uebergangs erzeugt, und in dieser Verwechslung liegt die Falschheit und Täuschung der platonischen

* Lehre. In dieser Nichtunterscheidung hat die platonische Lehre die subjective Bestimmung unmittelbar auf die objective Entwicklung des Wesens selbst übergetragen. Weil der subjectiv denkende Geist in der Vergleichung den Grund der Verschiedenheit in sich hat, setzte Plato diese Verschiedenheit auch in dem göttlichen Wesen in derselben Weise als Grund der Mannigfaltigkeit und des Uebergangs in einen von dem ersten Sein verschiedenen Zustand. Objectiv aber war er genöthigt, sich einen weiteren Grund, nemlich die Materie, hinzuzudenken; dachte er sich aber diesen, so fiel der Zweck weg. Welchen Grund konnte das göttliche Wesen haben, aus seiner göttlichen Seligkeit heraustretend, in die Materie einzugehen und so das eigne Wesen zu trüben? Plato vermeidet zwar, diess in Beziehung auf die erste Weltschöpfung zuzugestehen, indem er dieselbe als einen seligen Gott bezeichnet; allein worin soll dann die wesentliche Verschiedenheit dieser Welt von Gott bestehen?

---

* Subjectiver Weise ist das Seiende vom Nichtseienden allerdings in einer gewissen Beziehung nicht verschieden; man muss aber auch das Seiende, und zwar gerade das absolut Seiende, von dem Denkenden verschieden, und also auch von dem, was in einer gewissen Beziehung ist, was nemlich ist, in wie fern es denkt, und somit auch von einem beziehungsweise Seienden verschieden denken. Diese Eintragung der Verschiedenheit in das Seiende geht nur aus dem subjectiven Unterscheiden hervor. Der subjectiv gedachte Unterschied ist aber noch keine objective Verschiedenheit. Darin liegt nun die grosse Schwierigkeit der Anwendung des Gesetzes von Grund und Folge, dass man den subjectiv gemachten Unterschied leicht nach dem Gesetze der Identität in das Wesen selbst einträgt, während doch gerade durch dieses Gesetz klar werden sollte, dass alles Dasjenige, was man subjectiv bejahend auszusprechen vermag, objectiv nur in verneinender Weise, und umgekehrt, das subjectiv negativ Bestimmte objectiv bejahend gedacht werden muss.

Dagegen aber anerkennt er das Eintreten der Materie und die Trübung der göttlichen Idee durch dieselbe bei der Hervorbringung der übrigen beseelten Wesen. Der Grund, den er angiebt, warum die untergeordneten Götter aus gemischtem Stoffe die übrigen beseelten Wesen bilden sollten, damit nemlich diese Wesen nicht den Göttern gleich seien, ist vielleicht an sich richtig, jedenfalls aber nach dem Princip der platonischen Lehre nicht haltbar. Diese Wesen sollten ja doch wieder den Göttern gleich **werden**, warum durften sie nicht gleich anfangs den Göttern gleich **sein**? und wie konnten sie je dieses Ziel erreichen, wenn die Beimischung der Materie zu ihrem Wesen gehört?

c. Unzureichenheit der subjectiven Vermittlung.

270. Darin liegt dann zweitens der Widerspruch der subjectiven Entwicklung, indem offenbar ein von der wesentlichen Natur der beseelten Geschöpfe abweichendes Ziel denselben zugeeignet wird. Wie sollte das Veränderliche sein eignes Gesetz und Wesen verlassen und durch eigne Thätigkeit ein anderes Gesetz und Wesen sich gänzlich aneignen können? Die nachbildende Kunst kann unmöglich die Kraft in sich haben, die Urbilder selbst in sich nachzuerzeugen, und das Erzeugte wäre dann auch nicht das Urbild. Die Erinnerung kann nicht durch sich selbst und nicht durch die Hülfe der Abbilder zum Urbilde und zum Wesen werden. Die von Plato gelehrte Theilnahme ist lediglich nur eine dem Subjectiven eingebildete, ist somit keine lebendige, sondern nur eine gedachte Einheit; die wirkliche Einheit aber würde nothwendig den Untergang des Individuellen und Subjectiven in der Allgemeinheit fordern, wenn nur das Allgemeine als das Ideelle Substanz ist, und die Verschiedenheit aus einer dem göttlichen Leben fremden, materiellen Ursache

des Besondersseins hervorgeht. Hierin ist somit gleichfalls von Plato unbewusst eine Verwechslung der blossen Individuation oder Vereinzelung mit der Persönlichkeit oder bewussten Einheit des Allgemeinen und Besondern im Fürsichsein vorgenommen worden.

Diess ist das Mangelhafte seiner Ideenlehre, dass diese bald als bloss subjective Kategorieen, bald als objective Substanzen erscheinen müssen. Dadurch wird nun freilich der Uebergang von dem einen Gebiete in das andere scheinbar erleichtert, indem Dasjenige, was auf subjectivem Wege leicht als allgemeine, die Besonderheit erklärende Kategorie erkannt werden kann, zugleich auch wieder als objectiv erklärende Wesenheit bestimmt wird, weil es dort wie hier in der Mitte zwischen dem an sich Besondern und der höchsten Einheit steht. Aber das, was in beiden Fällen dieselbe Stellung einnimmt, ist darum noch nicht dasselbe; dass es jedoch Plato für dasselbe nimmt, das giebt seinem Systeme eine scheinbare Einheit, die aber wesentlich nicht vorhanden ist. Seine Vermittlung weist nur auf die Punkte hin, in denen eine solche Vermittlung gefunden werden kann, und in subjectiver Weise auch auf den Weg, auf dem sie gefunden werden muss, erreicht sie aber nicht. Diess zeigt sich deutlich genug, wenn man den Uebergang vom Abbild zum Urbild, den subjectiven Weg, oder den vom Urbild zum Abbild, den objectiven, betrachtet.

2. Einseitigkeit des platonischen Systems in den einzelnen Disciplinen.

271. Aeusserlich am deutlichsten aber offenbart sich dieser Mangel des platonischen Systems am Einzelnen und Bestimmten, das durch die vergleichende Mitte gewonnen werden soll. Hier zeigt sich, dass durch die gemachten Voraussetzungen

nirgends das Einzelne erreicht wird. Es gelingt ihm nirgends, in irgend einer Beziehung über die allgemeine Gliederung seiner Voraussetzungen hinauszugehen. Darum bleibt in diesen Bestimmungen immer etwas Schwankendes zurück, was, auf subjective oder objective Weise gedeutet, Gestalt und Wesen verändert.

So lässt er hinsichtlich der psychologischen Begründung seiner Lehre unentschieden, ob der den Menschen begleitende Dämon zum Wesen des Menschen gehört, sein eigner, die Seele persönlich leitender Geist, oder nur ein ihm beiwohnender Schutzgeist ist.

In derselben Weise wird in ethischer Beziehung der Moment und der zeitliche Bestimmungsgrund der Einzelthat nicht in das sittliche Verhältniss aufgenommen; dadurch entsteht ein nothwendiger Widerspruch zwischen der moralischen Thätigkeit und ihrem natürlichen Grunde. Dennoch kann der Leib wieder nicht anders, denn als Mittel und Organ dieser Thätigkeit betrachtet werden. So erscheint der Leib als Organ des Geistes förderlich, als Materie hinderlich für die freie Thätigkeit desselben, und der Mensch soll nun dieses unvermeidliche Mittel hassen und lieben zugleich.

Noch bestimmter tritt diese Unentschiedenheit in der Logik hervor, deren Bestimmungen nirgends bis zum eigentlichen Begriff ausreichen. Dieser geht vielmehr immer in der Allgemeinheit unter, da nur das Allgemeine als das Wahre anerkannt wird. Auch hier meint darum Plato mit seiner Einheit nicht die Einheit, die aus der Vermittlung und Vereinigung des Besondern und Allgemeinen hervorgeht, sondern bloss die Allgemeinheit selbst. Statt den Begriff zu suchen, will die platonische Dia-

lectik ein immerwährendes Aufgeben desselben, ein immer höher gesteigertes Entfernen von der Vorstellung. Damit wird aber auch das Viele und Verschiedene aus dem Denken entfernt, und zuletzt eine Einheit ohne Festhaltung der Unterschiede gewonnen. Es fehlt den platonischen Bestimmungen immer das eine Merkmal, welches aus der sinnlichen Vorstellung genommen werden muss, und obwohl Plato die erste Bewegung des Gedankens von der sinnlichen Vorstellung hervorgerufen werden lässt, schliesst er doch später eben diesen einen Grund des Denkens wieder von dem Denken aus. Er lehrt darum zwar, dass man denkend vom Einen durch das Viele, welches dazwischen liegt, bis zum Unendlichen fortschreiten müsse, zeigt aber nicht, wie dieses geschehen kann, indem er selber unbestimmt lässt, ob man unter diesem Einen das an sich Individuelle, oder das bis in's Unendliche theilbare Allgemeine zu verstehen habe, und ebenso lässt er es im Ungewissen, was dieses Unendliche sei, ob das in unendliche Individualität getheilte Allgemeine, oder die unendlich theilbare Allgemeinheit. Darum geht die platonische Dialectik nirgends in eigentliche Logik über.* Metaphysischer Weise gelingt es darum dem Plato, über das Sein und über das Nichtsein tiefsinnige Gedanken aufzustellen, das eigentliche Zusammentreffen beider im bestimmten Dasein ist weniger scharf von ihm

* Plato erinnert in dieser Beziehung im Hinblick auf die Geschichte der neuesten Philosophie an Schelling, der in seinem naturphilosophischen System es eben auch nirgends bis zur logischen Durchbildung gebracht, während Hegel ihm gegenüber ungefähr ebenso, wie Aristoteles gegenüber dem Plato, diese Eintragung der allgemeinen Voraussetzung in die Form des Gedankens unternommen.

erkannt worden. Dadurch entstand die jedem Beobachter unverkennbare Schwäche des platonischen Systems hinsichtlich der von Aristoteles so scharf ausgebildeten Physik.

III. Einheitlich historische Bedeutung der platonischen Philosophie.

1. Allgemeinegeschichtliche Bedeutung derselben.

272. Man wird überall im Allgemeinen vom Plato die tiefsinnigsten Anregungen des allgemein Wahren, aber nur selten bestimmte Angaben hinsichtlich des Einzelnen und der damit in Verbindung stehenden Begriffe erhalten. Hat aber darum Plato vielleicht für den denkenden Geist keine oder nur eine geringe Bedeutung, weil er zumeist nur auf das Allgemeine Bedacht genommen? Diess zu glauben, würde nur den mit der Philosophie und ihrer Geschichte völlig Unvertrauten möglich sein. Will man die Bedeutung der platonischen Philosophie vollständig würdigen, so muss man sie im Verhältniss zum menschlichen Denken überhaupt betrachten, dann den Einfluss derselben auf die folgenden Zeiten darnach bemessen und so die Erkenntniss ihrer einheitlichen Bedeutung für die Entwicklung des philosophischen Bewusstseins zu allen Zeiten zu ermitteln suchen.

a. Schönheit der Form.

Was die platonische Philosophie zunächst für Jeden ansprechend macht, das ist die kunstreiche Vollendung der Form. In dieser vollendeten Form liegt allein schon eine unerschöpfliche Quelle der Bewunderung und Freude, die den Geist immer wieder auf's Neue in die Zaubergärten eines übersinnlichen Lebens hineinversetzen, an deren duftender und blühender Sinnbildnerei man nie genug sich sieht. Jedes einzelne Gespräch giebt einen unerschöpflichen Stoff der Vergleichungen, jedes einzelne ist gebaut, so regelmässig schön, wie eine vollkommene Blume. Der in die Formen vollendeter Schönheit gehüllte Geist regt in Jedem

wieder das eigne geistige Leben an, und die erwachte Geisteskraft steht triumphirend über dem Grabe der Vorurtheile und beschränkten Tagesmeinungen. Wer einmal in diese Fülle der Schönheit hineingeblickt hat, dem ist dadurch allein schon ein neues, wundersames Leben aufgegangen.

b. Allseitigkeit des Inhalts.

273. Blickt man aber dann von der Form auf den Inhalt, so wird man nicht weniger überrascht von der Neuheit, Grossartigkeit und Tiefe der Ideen, die in denselben niedergelegt sind. Die Lehre von der Idee selbst ist den Menschen so nahe gebracht, und zeigt sich zugleich von einer so umfassenden Bedeutung, dass sie Jedem klar, hinwiederum Jedem Jegliches zu erklären scheint. Durch die Klarheit, Tiefe und den Umfang wird aber die Bedeutung einer jeden ausgesprochenen neuen Wahrheit gemessen werden müssen. Aus dieser Lehre geht ihm dann die für die Menschheit so wichtige weitere Folge einer wissenschaftlichen Beweisführung über das Dasein eines Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele hervor. Das höchste Resultat, welches die griechische Philosophie überhaupt erringen konnte, war mit diesen beiden Lehrsätzen von Plato ausgesprochen. Aber nicht bloss, dass er diess überhaupt gelehrt, bei ihm hängen beide Wahrheiten so innig mit der Philosophie und dem menschlichen Leben und der Einheit beider im moralischen Bewusstsein zusammen, dass sie nur wie die schöne Blüthe und die köstliche Frucht desselben Baumes der wissenschaftlichen Erkenntniss erscheinen. Wenn er zu beiden die Lehre von einer an sich finstern Materie noch hinzufügt, durch welche die Trübung des an sich Göttlichen, und die Nothwendigkeit eines unablässigen Strebens nach Befreiung von dieser

Materie durch das Gesetz der Vernunft bedingt ist, so geschieht diess, um seiner subjectiven organischen Darstellung auch noch die objective Rundung zu geben, und so die eine Idee nach allen Seiten hin auszuführen. Er berührt somit in objectiver Weise die höchsten Punkte des menschlichen Bewusstseins, welche jede höchste Erkenntniss zum Inhalt haben muss, und vermittelt dieselben durch einen gemeinschaftlichen Grundgedanken. Der Umkreis seiner philosophischen Erkenntniss ist darum in Peripherie, Centrum und den wesentlichsten Endpunkten des Radius umschrieben, und umfasst in dieser Einheit Alles, wenigstens in seinen allgemeinsten Beziehungen, was der menschliche Geist zum Objecte seiner Untersuchung machen kann: G o t t, d i e W e l t und d e n M e n s c h e n.

c. Tiefe der Begründung.

274. Zugleich aber sehen wir diesen umfassendsten Umkreis des wissenschaftlichen Bewusstseins so zu sagen vor unseren Augen entstehen, er führt uns zurück bis auf die e r s t e n A n f a n g s - p u n k t e des Wissens, wie sie in seiner Zeit gegeben waren, und wenig modificirt zu allen Zeiten vorhanden sind. Es ist der Zweifel und die menschliche Unwissenheit, wovon er ausgeht, um von ihnen die Gewissheit alles Wissens abzuleiten. Weiter zurückzugehen aber in der Begründung des Wissens, als bis zu dem erst vorhandenen Zustande der Unwissenheit oder des Zweifels, ist überhaupt nicht möglich, und bei diesem Punkte muss im Grunde eine jede Philosophie, wenn nicht der That, doch der Voraussetzung nach, beginnen. Dass aber Plato an diesem Punkte wirklich beginnt, das giebt uns eine so klare Einsicht in das Werden des Bewusstseins und lässt uns gleichsam selber diesen Kampf gemeinschaftlich mit ihm und an

seiner Hand durchkämpfen, und die angedeuteten Mittelglieder an der Hand dieses von ihm im Gastmahl geschilderten philosophischen Eros mit Freude durchwandeln.

2. Speciell historische Bedeutung des platonischen Systems für die griechische Philosophie.

a. Zusammenhang mit der vorausgehenden Philosophie.

275. Eben diese organische Vermittlung des subjectiven Ausgangspunktes mit den dargestellten umfassenden Resultaten bildet ein weiteres Moment der grossen Bedeutung des platonischen Systems. Wenn man vor ihm die Kunst des Denkens vielleicht verstanden und geübt, so hatte man sie doch nicht als Wissenschaft gelehrt. Man begnügte sich, entweder dieselbe nach subjectivem Wohlgefallen zu gebrauchen oder zu missbrauchen, und verkündete den Menschen höchstens die Resultate, die man dadurch gewonnen, verschwieg ihnen aber den Weg, auf welchem man zu denselben gekommen. Sollte aber die Philosophie Gemeingut werden, so musste sie gerade darin dem Menschen zu Hülfe kommen, dass sie ihm zeigte, wie sie selbst diese Resultate gewinnen konnte. Zwar begnügen sich die Menschen in der Regel lieber mit diesen Resultaten, und danken es dem wahren Philosophen nur wenig, wenn sie zu Mitbauenden an dem Tempel richtiger Erkenntniss gemacht werden. Allein die Bedeutung des menschlichen Strebens beruht doch gewiss nicht auf der Verkehrtheit und Trägheit, sondern auf der Thätigkeit derselben. Wohl hatte man auch schon vor Plato geahnt, dass ein Gesetz der Vermittlung zwischen den Gegensätzen möglich und nothwendig sein müsse, da man ja die Gegensätze selbst sonst nicht hätte finden können. Dennoch fehlt es der Philosophie vor ihm an dem Ausdruck eines solchen Gesetzes, und die Lehre von der vermittelnden Idee und Harmonie erschien nun offenbar wie eine höhere Gabe, durch welche

das brennende Bedürfniss der Zeit seiner Lösung entgegengeführt wurde. Aus diesem Bedürfnisse der Zeit, aus den vorausgehenden Bestrebungen, ging somit der Grundgedanke des platonischen Systems in so ferne hervor, als er durch die obschwebenden Widersprüche und das Bedürfniss einer endlichen Lösung derselben bedingt war.

So tief eingreifend auch das ethische Princip des Sokrates in die Widersprüche der Zeit gewesen, würde es doch, wie die unmittelbaren Vorgänger der platonischen Philosophie zeigen, ebenso gut zum völligen Aufgeben der Philosophie haben führen können, als zur Vollendung derselben, wenn nicht ein platonischer Geist diese letztere der Wissenschaft errungen hätte. In ihm waren die bereits gewonnenen Stufen und Hypothesen der griechischen Philosophie zum endlichen Abschluss gekommen. Das ethische Princip, durch Sokrates zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen, war durch die platonische Lehre in seinem Grund und Ziel bestimmt, und mit der Erkenntniss organisch vermittelt. Was Sokrates mit seinem Satze, dass die Tugend nothwendig Wissenschaft sein müsse, gemeint hatte, war durch Plato's Lehre, dass das Gesetz der Vernunft lebend in der göttlichen Idee durch die Wissenschaft erkannt, durch die Tugend in das Leben eingeführt werden müsse, dass somit beide in einer höhern Idee zu einer lebendigen Einheit verbunden seien, erklärt.

Ebenso war der Gegensatz des Ideellen und Materiellen, der zwischen Atomisten und Eleaten bestanden hatte, durch die platonische Lehre des Verhältnisses von Urbild und Abbild, von Idee und Sache, versöhnt, und zugleich der Gegensatz

des Einen und Vielen durch die ihrem Inhalte nach unendlich seiende Einheit ausgeglichen.

Selbst der Missgriff der Sophisten, allem Erkennen nur eine individuelle Bedeutung zuzuschreiben, musste der platonischen Lehre als Ausgangspunkt für die Begründung der nothwendigen Annahme einer höhern Allgemeinheit dienen.

b. Einfluss derselben auf die griechische Philosophie.

276. Wenn dieser Abschluss allerdings nicht in jeder Beziehung dem menschlichen Bewusstsein ein völliges Genüge thun konnte, so war er doch gegenüber den angeregten Schwierigkeiten und Zweifeln tief genug begründet und hinreichend umfassend durchgeführt, um als letzter Schlusspunkt der Entwicklung erscheinen zu können. Es ist darum leicht zu erklären, wie sich in der Folge eine immer wieder auf's Neue erstehende Schule bilden konnte, die sich, ohne alle eigne philosophische Fortbildung, bloss auf das Ansehen Plato's stützte, und, mit den Gründen und Resultaten seiner Philosophie sich begnügend, bloss in dogmatischer Weise verfahrend, diesen Abschluss bleibend zu machen suchte.

Ist ein solcher Dogmatismus in jener Zeit möglich gewesen, so folgt daraus noch nicht, dass die Philosophie bereits ganz ihre Fortbildung aufgegeben hatte, vielmehr musste gerade die subjective Vollendung der platonischen Lehre durch ihre vorherrschend allgemeine Richtung zur allseitigen objectiven Durchbildung und Anwendung der philosophischen Methode, die nun einmal zum vollen Selbstbewusstsein gekommen war, auf die einzelnen Formen der Natur und des Geistes drängen, und die aristotelische Philosophie war die unmittelbare Folge der platonischen.

c. Einfluss auf die spätere Entwicklung der Philosophie.

277 Sowie aber die platonische Philosophie, mit dem Lichte ihrer allgemeinen, subjectiv errungenen Ideenlehre zündend in die Kreise übersinnlicher Anschauungen glaubensvoller Zeiten fiel, musste sie solche in Gährung versetzen, und durch die Anschauung einer vermittelnden Idee und eines einheitlichen Zusammenhangs die gährende Masse zur philosophischen und systematischen Organisation weiter führen. Je mehr die Gedanken der Menschen dem Uebersinnlichen, insbesondere dem Religiösen, sich zugewendet hatten, um so mehr mussten sie die innere Verwandtschaft mit der platonischen Lehre fühlen. Sowie darum diese Ideenlehre in die Allegorie und Mystik der orientalischen Religionsanschauung eingetragen wurde, gewann sie selbst mit dem neuen Inhalt eine reichere Gestaltung, und erzeugte die Religionsphilosophie der alexandrinischen oder neuplatonischen Schule.

Aber nicht bloss, wo die ungeregelte Gedankenmasse eine allgemeine Form bedurfte, war die platonische Philosophie von grossem Einfluss auf die Neugestaltung des Bewusstseins, wie in der alexandrinischen Schule oder bei den christlichen Kirchenvätern, sondern auch da, wo eine bis in's Kleinste durchgeführte Form das allgemeine, selbstthätige, subjective Leben zu erdrücken schien, musste die Wiedererneuerung der selbstständigen wissenschaftlichen Thätigkeit auf platonischem Wege angebahnt werden. Darum finden wir am Ende der Scholastik den Kampf der Zeit und des Menschengeistes gegen die durch äussere Anwendung und Gewohnheit inhaltlos gewordenen aristotelischen Formen durch das Wiederaufleben der platonischen Ideenlehre eingeleitet, und sehen einen zweiten

Neuplatonismus und mit ihm eine ganz neue Bildung erstehen, die dann bleibend die fortgesetzte Entwicklung des subjectiven Bewusstseins auf dem Boden der naturwissenschaftlichen Erkenntniss vermittelt, und bis in die neueste Zeit ihren Einfluss erstreckt. Die religiöse Mystik des Mittelalters und der Naturmysticismus der Uebergangszeit lässt seine innere Verwandtschaft mit dem Platonismus überall hervorbrechen. So blieb die platonische Philosophie eine für alle Zeiten bedeutsame Errungenschaft des menschlichen Geistes, an welcher jede neue subjective Vermittlung, jedes Hinstreben nach allgemeinen Principien in ihrer ersten Lebensregung sich anlehnen konnte. Jeder neue Frühling der Philosophie lässt uns die platonischen Blüthen des Geistes wiedersehen.

3. Einheitlich historische Bedeutung der platonischen Philosophie für alle Zeit.

278. Die immer sich erneuernde allgemeine Bedeutung der platonischen Lehre ist durch den Ausgang, durch das Ziel und die Vermittlung derselben zugleich bedingt.

Der Ausgangspunkt derselben ist der letzte, welcher überhaupt dem Bewusstsein in seiner Vermittlung vorschweben kann. Keine Philosophie kann darüber hinauskommen. Er ist Jedem, vor Allem dem Philosophirenden an sich selbst gegenwärtig, und es bedarf eben nur der richtigen und genauen Bestimmung desselben, um nach dieser Richtung hin das philosophische Bewusstsein zu vollenden. Es liegt darum in der Natur der Sache, dass jede Erneuerung der Wissenschaft bei Plato beginnen musste. Ganz dasselbe tritt uns auch bei der Betrachtung des objectiven Inhalts der platonischen Philosophie entgegen. Dem Inhalte nach ist nemlich die ganze griechische Philosophie in

ihrer fortschreitenden Entwicklung mit Plato abgeschlossen. Genauere Bestimmungen sind hinsichtlich dieses Inhaltes möglich, aber umfassendere nicht. Alles, was die griechische Philosophie erreichen konnte, war die auf Naturanschauung gegründete Voraussetzung eines höchsten göttlichen Wesens und der freien, unsterblichen Kraft des denkenden Geistes. Welch ein bestimmtes Verhältniss aber dieses göttliche Wesen zu diesem freien Geiste habe, das konnte eine auf blosse Naturanschauung gegründete Erkenntniss unmöglich ermitteln. Wie somit die griechische Philosophie über Plato nicht hinauskommen konnte, und Alles, was der Mensch von Natur wissen kann, in ihm bis zur nächsten Ahnung der höchsten Wahrheit bereits sich geoffenbaret hatte, so dass man oft durch ein einziges Wort seine Sätze zu Aussprüchen der tiefsten christlichen Wissenschaft umgestalten könnte, war dagegen die Vermittlung dieses umfassenden Inhaltes gleichfalls in seinem allgemeinsten Gesetze durch die platonische Philosophie gelöst. Alle einzelnen Beziehungen des Wissens: Logik, Ethik, Metaphysik, waren aus dem allgemein umschliessenden Grunde zu ihrer eignen organischen Gestaltung emporgewachsen. Der gemeinschaftliche Stamm der Erkenntniss hatte sich zum erstenmal in seine organischen Theile gegliedert; wie alle Gegenstände des philosophischen Gedankens, so waren auch alle Zweige des philosophischen Wissens in ihrer ersten Gliederung durch Plato zuerst bestimmt. Dazu hatte er zuerst alle Stufen der vermittelnden Erkenntniss, die einzelnen Denkgesetze mit Bewusstsein angewendet, und das dritte derselben zu den beiden andern hinzugefügt. Wenn er sich ihrer auch nicht mit

vollem Bewusstsein ihres bestimmten Unterschiedes und sonderheitlichen Verhältnisses bediente, so hat er sie doch wenigstens bestimmt alle gekannt und ausgesprochen, und ist dadurch zum ersten Bildner und Gesetzgeber des wissenschaftlichen Denkens für alle Zeiten geworden. Wo also immer philosophirt wird, da muss das allgemeine Resultat der platonischen Philosophie gleichfalls zum Gegenstand und Ziel der Vermittlung gemacht werden. Ebenso wird derselbe Ausgangspunkt, wenn auch mit der Bestimmung einer Erweiterung, sich bei jeder philosophischen Thätigkeit wiederfinden. Die einmal erkannten Denkgesetze aber, und die Idee einer vermittelnden Einheit, wie sie durch Plato zuerst gegeben war, werden zu jeder Zeit gleich nothwendig bedeutsam sein, und die Philosophie in jeder Zeit zur Wissenschaft, und zwar zur allgemeinsten und höchsten, ebenso wie zu Zeiten Plato's, erheben.

Indem Plato die griechische Philosophie hinsichtlich ihres innern und subjectiven Gehaltes zur Vollendung führte, ist er ein Zeuge der höchsten Befähigung der menschlichen Natur geworden. Wie ein leuchtendes Gestirn aus dunkler Nacht, blickt die lichte Gedankenhöhe seiner Dialectik und die Erhabenheit seiner Moral in alle Zeiten hinein. Mit Bewunderung muss man zu ihm emporschauen, und zwar mit um so grösserer Bewunderung, je edler die Kraft sein musste, welche ohne Erkenntniss der höchsten persönlichen Freiheit, ohne Erkenntniss einer freien Offenbarung der höchsten persönlichen göttlichen Liebe an die menschliche Freiheit dennoch zu einer solchen Erhabenheit der Gesinnung und des Denkens sich aufzuschwingen vermochte. Was würde ein solcher Geist ange-

sichts des höchsten Geheimnisses christlicher Offenbarung errungen haben! Wenige sind ihm auf dem Wege tiefsinniger Speculation auch nur in einiger Entfernung nahe gekommen, und die tiefsinnigsten Männer der ersten christlichen Zeit begnügten sich darum, die in den platonischen Schriften gemachte Ausbeute einfach in die Entwicklung der christlichen Lehre überzutragen, und Männer, wie Methodius und Origenes, rechneten es sich zum Ruhme, Schüler oder Nachahmer der platonischen Weisheit zu sein. Dass ein solcher Geist darum auf die ganze christliche Bildung von dem entschiedensten Einfluss sein musste, liegt in der Natur der Sache. Wie er nemlich die natürliche Kraft des Menschengeistes in ihrer höchsten Befähigung erweckt und erprobt hatte, war damit die innere Verwandtschaft derselben mit allen tiefer denkenden Geistern aller Zeiten für immer festgesetzt. Der Inhalt des menschlichen Geistes konnte sich erweitern und erhöhen, weil ja das höchste Object der menschlichen Erkenntniss zu den Zeiten Plato's noch keineswegs sich geoffenbaret hatte; aber die speculative Kraft selbst konnte nicht so leicht über die platonische Dialectik hinauskommen. Was an Tiefe des Inhaltes bei den Spätern hinzukommen mochte, das war durch die grössere Schwierigkeit, durch die geringeren Voraussetzungen, die der platonischen Philosophie zu Gebote standen, aufgewogen. Je tiefer und inniger darum von der spätern christlichen Entwicklung das neu hinzugekommene Object der Erkenntniss von speculativen Geistern erfasst wurde, um so höher wurde von diesen gerade die Bedeutung der platonischen Philosophie geachtet.

C. Einheitliche Vergleichung

279. Betrachtet man der tiefgehenden und umfassenden Bedeutung der platonischen Philosophie

der einzelnen Entwicklungsstufen dieses Zeitraums.

a. Gleicher Ausgangspunkt der einzelnen Systeme.

gegenüber die gleichzeitigen wissenschaftlich ethischen Untersuchungen nach Sokrates, wie sie in der cynischen, megarischen und cyrenäischen Schule uns vorliegen, so scheinen dieselben hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Bedeutung kaum mehr mit Plato verglichen werden zu dürfen. Demohngeachtet beruhen sie auf der gleichen Voraussetzung mit der platonischen Lehre, und gehören demselben Bereiche der wissenschaftlichen Entwicklung bei den Griechen an. Sie stehen nemlich sämmtlich auf dem Boden des sokratischen Princips und erschöpfen mit einander den nothwendigen Versuch des fortschreitenden Gedankens, das ethische Princip mit dem Erkenntnissprincip zu vergleichen und zu vereinigen. In dieser Beziehung gehören sie alle miteinander derselben Gattung an, indem sie die fortschreitende Vermittlung, die auf die unmittelbare Hinstellung des neuen Princips folgen musste, bilden, welche auf die Unterscheidung und vermittelnde Ausgleichung derselben mit den zuvor errungenen letzten Voraussetzungen der menschlichen Erkenntniss sich erbauen musste.

b. Verschiedenheit der einzelnen Systeme dieses Abschnitts.

280. Innerhalb dieses allgemeinen Gattungskennzeichens aber bestand zwischen denselben allerdings eine sehr grosse Verschiedenheit. Nur der Ausgangspunkt und das Ziel der Bewegung verband sie miteinander.

So war die cynische Schule innerhalb dieses gemeinschaftlichen Verhältnisses der directe, ausschliessende Gegensatz der platonischen Lehre. Wie nemlich die platonische Philosophie die entgegengesetzten Voraussetzungen des Erkennens mit einander und mit dem Princip der Ethik principiell vereinigte, und so eine in sich organische Erkenntniss und Wissenschaft erzeugte,

gelangte dagegen die cynische Schule durch das ausschliessliche Festhalten an der bloss ethischen Richtung zur Verneinung aller Wissenschaft. Wie Plato die Wissenschaft zum Grund und Ziel der wahren Tugend machte, schlossen dagegen die Cyniker das Wissen von der Tugend aus. Zwischen diesen beiden sich einander völlig ausschliessenden Gegensätzen musste nach dem logischen Gesetze jeder Disjunction wieder ein **Mittelglied** hervortreten, welches beide sich gegenseitig ausschliessenden Glieder mit einander vereinigte. Dieses mittlere Verhältniss findet sich als Uebergang von Einem zum Andern in der **megarischen** und **cyrenäischen** Schule. Beide versuchen es, der moralischen Thätigkeit einen vernünftigen Boden zu gewinnen. Keine von beiden Schulen will die Erkenntniss von der Tugend ausgeschlossen haben. Allein, statt nun mittelst des ethischen Princips für die Vereinigung derselben mit den bisher selbst noch sich widersprechenden Voraussetzungen der Erkenntniss ein neues Mittelglied anzustreben, begnügten sich beide, das ethische Princip auf einen der bestehenden Gegensätze zurückzuführen, und verloren in dem Versuche einer unmittelbaren Verbindung beider den richtigen Maassstab einer mittelbaren Einheit. So gieng ihnen über diesem Bestreben einer unmittelbaren Vereinigung gleichfalls einer der beiden Factoren verloren, und weder das moralische noch das speculative Leben wurde dadurch weiter gefördert. Bei den Megarikern war der Begriff der Tugend bloss scheinbar von dem der Erkenntniss verschieden; bei den Cyrenäikern aber war die Erkenntniss zur blossen Klugheit herabgewürdigt und darum als Wissenschaft gleichfalls nur mehr scheinbar vorhanden.

c. Organische Stufenreihe der einzelnen Systeme.

281. So hatten in stufenweiser Folge die Cyniker sich unmittelbar mit der sokratischen Moral allein begnügen wollen, und den Zweck, um dessentwillen Sokrates dieses Princip des Bewusstseins eines subjectiven Wollens im Menschen ausgesprochen hatte, ausser Acht gelassen. Indem sie den Zweck des menschlichen Strebens allein festhalten wollten und alles Uebrige nur als zufällige Eigenschaft betrachteten, entgieng es ihnen, dass damit das Subject des Bewusstseins eigenschaftslos geworden, und dass der Zweck aufhören musste, sobald kein bewusster Grund für seine Entscheidung mehr vorhanden war. Indem sie Alles mit dem moralischen Bestreben identificiren wollten, blieben sie hinter der Möglichkeit des Identificirenkönnens zurück, weil hiezu nothwendig auch das Andere an sich Nichtidentische gehörte. Indem sie bloss und ausschliesslich am ersten Denkgesetze festhalten wollten, kamen sie nicht einmal bis zu einer reinwissenschaftlichen Position desselben.

In weiterem Fortschritte wollten nun die Cyrenäiker und Megariker Denken und Handeln von einander ausscheiden, und beide nach dem Verhältnisse des zweiten Denkgesetzes in die nothwendige Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit bringen. Auch in diesem Versuche gieng natürlich das Gleichgewicht verloren, und es blieb der Grund als das Ueberwiegende und Wesentliche übrig; die Folge aber erschien als blosse Zuthat, als ein sich von selbst verstehendes Accidenz. An die Stelle der wirklichen Unterscheidung trat darum in der wissenschaftlichen Begründung die einfache Identification ein; das zweite Denkgesetz verschwand und es blieb nur noch das erste übrig.

Identität und Unterschied können nur begriffen werden mittelst einer hinzutretenden höhern Einheit. Alles Verschiedene wird in seinem wahren Verhältnisse nur dann erkannt, wenn man es zugleich in seiner Ausschliesslichkeit und in seiner Einschliessung unter ein höheres Drittes erkannt hat. Mit dieser Bestimmung kann allein eine wirkliche Erkenntniss erreicht werden. Damit ist der entscheidende Schlusspunkt des in Fluss gebrachten Denkens gegeben. Diesen Abschluss der durch Sokrates in das ethische Bewusstsein gekommenen Denkbewegung giebt die platonische Philosophie. Sie entspricht in diesem Fortschritt dem dritten Denkgesetze der Einheit und Vollendung. So steht die platonische Philosophie an der höchsten Spitze und am Schlusspunkte der ethischen Bewegung in der griechischen Philosophie. Das ethische Princip aber musste als höchstes Princip des subjectiven Bewusstseins bei den Griechen sich geltend machen; denn mit ihm war der letzte Punkt der Selbstständigkeit subjectiv menschlicher Thätigkeit, gegenüber der unbewussten Natur, errungen. Das höchste Ziel und der letzte Ausgangspunkt des menschlichen Bewusstseins war damit, als unverlierbares Eigenthum desselben, für immer in Besitz genommen. Weiter konnte die griechische Philosophie nicht kommen, als bis zur Feststellung dieses Standpunktes und der aus ihm hervorgehenden wesentlichen Verhältnisse. Sokrates hatte diesen Standpunkt überhaupt für das subjective Bewusstsein erkämpft, Plato ihn wissenschaftlich begründet und in seinen allgemeinsten Verhältnissen durchgeführt. Hinsichtlich des Princips des natürlichen menschlichen Bewusstseins konnte darum die griechische Philosophie über Plato nicht mehr hinaus-

gehen. Hinsichtlich der Anwendung dieses Princips aber und der Bestimmung seiner wesentlichen Verhältnisse zur Natur war allerdings noch ein Fortschritt möglich, der einzige und letzte, welcher dem selbstbewussten Denken noch übrig blieb; und diesen letzten Schritt der allseitigen Vermittlung des subjectiven Bewusstseins that Aristoteles.

Dritter Abschnitt

des dritten Zeitraums der zweiten Periode.

Aristoteles. *

A. Allgemeine Begründung der aristotelischen Philosophie.

282. Die griechische Philosophie gieng in ihren ersten Anfängen nothwendig von der Unterscheidung des denkenden Subjectes und der demselben gegen-

---

* Literatur: Ausgaben der Schriften des Aristoteles s. Buhle, Aristotelis opp. Bip. 1791. Vol. I. Neuere, gewöhnlich citirte Ausgabe ist Ed. Acad. reg. boruss. rec. Im. Bekker. Berol. 1831—36. 4 Bände in 4. Buhle, vita Aristotel. in der angeführten Ausgabe der Schriften des Aristoteles, zusammengestellt mit Suidas Leben des Aristoteles. Franc. Patritii discursionum peripateticarum, lib. IV. Bas. 1581. fol. Fr. Biese, die Philosophie des Aristoteles. Berl. 1835. 8. J. G. Buhle, Commentatio de libr. Aristot. distributione in exotericos et acroamaticos. Gott. 1788. 8. Fr. N. Titze, de Aristot. op. serie et distinctione. Lips. 1826. 8. Ch. A. Brandis, über die Schicksale der aristotelischen Bücher. Rhein. Mus. I. Jahrg. Heft 3 u. 4. Ad. Stahr, Aristotelia I u. II. Halle 1830—32. Ad. Stahr, Aristoteles bei den Römern. Lips. 1834. Chr. Herm. Weisse, de Platonis et Aristotelis in constit. principiis differentia. Lips. 1828. 8. Die Kategorieen des Aristoteles, erläutert von Sal. Maimon. Berl. 1794. 8. Die Metaphysik des Aristoteles von J. C. Glaser. Berlin 1841. 8. Uebersetzt von Hengstenberg. Bonn 1824. 8. Vergl. Fülleborn, Beiträge, 3s u. 6s Stück. Die Physik des Aristoteles, die Bücher von der Seele und der Welt, übersetzt und erläutert von Weisse. Leipz. 1829. 8. Die Ethik des Aristoteles, übersetzt und erläutert von Chr. Garve. Bresl. 1798—1802. 8. Die Politik und Oeconomik, übersetzt von Schlosser.

überstehenden sinnlichen Erfahrung aus. Sollte diese Unterscheidung zu einem einheitlichen Bewusstsein gebracht werden, so musste der denkende Geist

a. Standpunkt der Philosophie zur Zeit des Aristoteles.

Lüb. u. Leipz. 1796. Die Politik, übersetzt von Chr. Garve und erläutert von Fülleborn. Breslau 1799—1802. 8. Aristotelis rerum publicarum reliquiae colleg. illustr. C. Fr. Neumann. Heidelb. 1827. 8. Princip und Methode des Aristoteles von Gust. Müller. Leipz. 1844.

Leben: Aristoteles wurde 384 v. Chr. zu Stagira, einer griechischen Colonie in Thracien, geboren. Sein Vater war Nikomachus, ein Arzt und Nachkomme des Asklepios. Im achtzehnten Jahre kam er zu Plato nach Athen und genoss dessen Umgang zwanzig Jahre. Nachdem er nach Plato's Tode bei dem Tyrannen von Assos, Hermeias, so lange verweilt, bis dieser von den Persern getödtet wurde, und von da nach Mitylene fliehend, dessen Schwester zur Gattin genommen, übertrug ihm bald nachher Philipp von Macedonien den Unterricht seines Sohnes. Alexander ehrte ihn hoch und unterstützte besonders seine naturhistorischen Untersuchungen mit königlicher Grossmuth. Bei dem Perserzuge Alexander's gieng Aristoteles nach Athen und lehrte in den Gängen (περίπατοι) des Lykeions. Von diesem zufälligen Umstande erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen. Nachdem er dreizehn Jahre in Athen gelehrt, wurde er, wie Sokrates, des Frevels gegen die Götter angeklagt, und floh, damit, wie er sagte, die Athener nicht zum zweitenmal gegen die Philosophie sich versündigten. Er starb zu Chalkis 322 v. Chr.

Schriften: Von den vielen Schriften des Aristoteles sind nicht alle, etwa vierzig mit den bestrittenen, auf uns gekommen, und diese haben sich nur in vielfach verderbter Gestalt erhalten. Der Streit über ihre Aechtheit, die Zeit der Abfassung, die Anordnung ihrer Theile ist daher ein unermesslicher Tummelplatz für gelehrte und scharfsinnige Kritiker. Für die Erkenntniss des aristotelischen Systems in seiner speculativen und historisch allgemeinen Bedeutung ist indess die Entscheidung aller dieser streitigen Fragen nicht von entscheidendem Belang. Ihrer innern Beschaffenheit nach können sie in vier Hauptabtheilungen zusammengestellt werden. Davon umfasst die erste die logischen Schriften, zunächst die fünf Theile des Organons: 1. die Kategorieen, 2. die Hermeneutik, 3. die Analytik, 4. die Topik und 5. die Trugschlüsse; zu diesen können, als von dem Worte handelnd, noch 6. die Poetik und 7. und 8. die beiden Schriften über

α. Im Allgemeinen.

eine allgemeine Voraussetzung für das Geschiedene finden, um es unter derselben mit einander zu vergleichen und in seiner einheitlichen Beziehung zu erkennen. Bei dieser Vergleichung kam nun der Gedanke zunächst auf eine doppelte Voraussetzung, auf einen allgemein objectiven oder allgemein subjectiven Grund der Erkenntniss. In weiterer Entwicklung musste er dann die nothwendigen Beziehungen dieser Voraussetzungen zu einander zu erkennen suchen. Sie beide aber mit einander vergleichend, fand er, dass sie sich nicht unmittelbar neben einander stellen liessen, und wurde so

---

die Redekunst hinzugerechnet werden. Zur zweiten Abtheilung gehören die physischen und naturwissenschaftlichen Schriften, die wieder in drei Theile sich zusammenstellen lassen, in die psychologischen, physischen und naturhistorischen Schriften. Zu den psychologischen gehören: 9. die Bücher von der Seele, 10. von dem Sinne und dem Sinnlichen, 11. vom Gedächtniss und der Erinnerung, 12. von Schlaf und Wachen, 13. vom Träumen, 14. über die Weissagung im Traume, 15. über kurzes und langes Leben, 16. Jugend und Alter, 17. über das Athemholen, 18. die Physiognomik, 19. vom Geiste, 20. vom Athemholen; zu den physischen: 21. die acht Bücher der physischen Untersuchungen, 22. das Buch von dem Himmel, 23. das Buch von der Welt, 24. die Mechanik, 25. die Meteorologie, 26. von den Farben, 27. von dem Wunderbaren, 28. die Probleme; zu den naturhistorischen: 29. die Geschichte der Thiere, 30. von der Erzeugung der Thiere, 31. von der Zeugung und Ausartung, 32. vom Gange, 33. von den Theilen der Thiere, 34. von der den Thieren gemeinschaftlichen Bewegung, 35. von den Pflanzen. Die dritte Abtheilung enthält die ethischen Schriften, und zwar: 36. die Ethik an den Nikomachus, 37. die an Eudemus, 38. die grosse Moral, 39. von den Tugenden, 40. die Politik, 41. die Oeconomie. Der vierte Theil endlich umfasst den Abschluss des Ganzen in den vierzehn Büchern der Metaphysik, zu denen etwa das Buch über Zeno, Gorgias und Xenokrates gezählt werden müsste. Das Wesentliche dieser Schriften, in wie weit es die Entwicklung des aristotelischen Systems angeht, ist in Auszügen angeführt.

in letzter Entwicklung zu einer neuen Voraussetzung gedrängt. Diese letzte Voraussetzung lag in dem unmittelbaren Bewusstsein des subjectiven Strebens, welches den Menschen bei aller Verschiedenheit und Ungewissheit der entgegengesetzten Ausgangspunkte des Denkens dennoch immer gewiss blieb. Diesen unmittelbar gewissen Ausgangspunkt alles Denkens in dem subjectiven Bewusstsein des Wollens und Strebens, in Verbindung mit einem dadurch nothwendig angestrebten Ziele, hatte zuerst Sokrates mit voller Entschiedenheit ausgesprochen. Dieses durch Sokrates in die Philosophie eingetragene Princip war dann durch Plato wissenschaftlich fortgebildet, auf die Voraussetzung des Denkens angewendet worden.

Mit Plato hatte darum die griechische Philosophie hinsichtlich ihres Princips den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht. Ueber dieses Princip des selbstbewussten Denkens und Wollens konnte die Entwicklung des natürlichen Bewusstseins des Menschen nicht hinaus. Die Begründung dieses Princips aber hatte Plato zunächst nur auf subjectivem Wege versucht. Es war ihm dasselbe als subjectives Ziel aller Thätigkeit erschienen, und hinsichtlich der Anwendung desselben auf die objectiven Naturerscheinungen war er genöthigt, überall von einer durch das subjective Denken errungenen höchsten allgemeinen Voraussetzung auszugehen und von dieser das Einzelne hypothetisch abzuleiten.

Hinsichtlich ihrer Begründung war daher die griechische Philosophie durch das platonische System noch keineswegs vollendet. Sie hatte vielmehr ihren ersten Ausgangspunkt, die objective sinnliche Erfahrung, noch nicht erreicht. Diese

Aufgabe blieb dem denkenden Geiste nach Plato zu lösen übrig: die Principien des Denkens mit den sonderheitlichen Naturerscheinungen zu vermitteln und von diesen aus eine einheitliche und allseitige Erkenntniss zu construiren. Diess geschah durch Aristoteles, den man sich darum als den Vollender der durch Sokrates begonnenen letzten Entwicklung der griechischen Philosophie, und folglich im unmittelbaren Zusammenhange mit Plato zu denken hat.

β. Im Verhältniss zu Plato.

283. Dem Principe nach stimmt Aristoteles mit der platonischen Lehre im Allgemeinen überein; er unterscheidet sich von derselben vorzüglich durch die Begründung und die Methode der Vermittlung. Man ist gewohnt, sich die platonische und aristotelische Philosophie als Gegensätze zu denken. Der Grund für diese Anschauung liegt aber mehr ausser den Systemen beider Philosophen und in der spätern Anwendung ihrer Gedanken, als im Principe selbst.* Giebt man sich die Mühe, die aristotelischen Schriften selbst zu studiren, so findet man sehr bald, dass in seiner Philosophie die lebendige Entwicklung über den starren Begriff vorherrschend ist. Statt streng formulirter Defini-

* Auch kennt man sie in der Regel mehr aus der Anwendung auf einen ihren eigenen Gedanken fremden Inhalt, als aus der ihnen selbst innewohnenden Entwicklung. Der Aristoteles aber, den wir aus den Commentatoren und Schulformen kennen, ist nicht mehr der griechische, sokratische Philosoph, wie die Geschichte ihn zeigt, sondern ein blosser Urheber einer zur Gewohnheit gewordenen Nomenclatur. In dieser Gestalt betrachtet, ist nun allerdings der Unterschied der in scharf begrenzten Begriffen abgeschlossenen Philosophie des Aristoteles von einer genetischen Entwicklung der Idee, wie sie bei Plato sich findet, ein bedeutender. Dieser Unterschied liegt aber nicht in der Bildung des aristotelischen Systems selbst.

tionen finden wir vielmehr bei ihm ein immerwährendes Ringen nach einer tieferen Begründung und genaueren Bestimmung dessen, was er zuerst nur im Allgemeinen und hypothetisch als erste Lösung der ihm vorschwebenden Fragen hingestellt hat. Man sieht, wie die Erkenntniss bei ihm erst durch die eingeleitete Entwicklung und lebendige Forschung aus einzelnen Elementen allmählig zusammenfliesst und sich krystallisirt, und nicht immer gelingt es ihm, diese Erkenntniss zur vollkommen abgeschlossenen Krystallgestalt des Begriffes durchzubilden. Häufig treten nur die letzten Spitzen und Kanten dieses Krystallisationsprocesses aus der allgemeinen, noch ungestalteten Unterlage hervor, und manchmal bleibt die ganze Gestaltung nach Aussen hin eine amorphe, und nur bei einer genaueren Zergliederung des Inhalts wird man die Ansätze einer regelmässigen Krystallbildung gewahr. Man sieht, dass es gar nicht so sehr, wie *

* Man sieht, wie er sich oft abmüht, um zu einer klaren Bestimmung zu gelangen, und wie es ihm dabei häufig nicht gelingt, von dem angenommenen Ausgangspunkte aus die gesuchte Bestimmung zu erreichen, wie er dann immer wieder einen neuen Ansatz nimmt, um durch denselben zu erreichen, was ihm bei dem ersten Versuche nicht gelungen, und wie er immer wieder auf's Neue einen andern Weg einschlägt, bis er endlich irgendwo der gesuchten Erkenntniss nahe kommt. Darum giebt er auch oft in einem einzigen Capitel vier oder fünf verschiedene Definitionen von demselben Begriffe, indem er den gesuchten Begriff entweder von anderswoher ableitet und ihn also auch anders definirt, oder indem er der ersten Bestimmung desselben noch nähere Angaben hinzufügt und ihn später genauer entwickelt. Selbst anscheinend Widersprechendes kommt in diesen seinen Entwicklungen vor. Wie er z. B. in seinen Kategorieen von dem Qualitativen behauptet, dasselbe lasse ein Mehr oder Minder dem Grade nach zu, und in Folge der an diese Behauptung angefügten Begründung zu dem Schlusse gelangt, dass nicht alles Qualitative das Mehr oder

gewöhnlich angenommen wird, dem Aristoteles eigen ist, mit bestimmten formalen Definitionen abzuschliessen, sondern dass vielmehr, wie bei Plato, auch bei ihm das allmählige genetische Entstehen der Begriffe als allgemeiner Charakter seiner Philosophie anerkannt werden muss. Nur darin unterscheidet sich die Genesis seiner Begriffe von der platonischen, dass Plato die seinigen von subjectiv allgemeinen Voraussetzungen ableitet, Aristoteles sie aber durch die Vergleichung des Einzelnen gewinnt. Der Weg beider ist darum allerdings verschieden, aber die Genesis, die sich steigernde lebendige Entwicklung der Erkenntniss, bleibt dieselbe, ob sie nun auf synthetischem oder analytischem Wege gewonnen wird.

γ. Hinsichtlich der Methode.

284. Auch hierin ist man gewöhnlich der entgegengesetzten Ansicht, indem man den Aristoteles als einen analytischen, den Plato als einen synthetischen Philosophen bezeichnet, was nur im Einzelnen richtig ist, im Ganzen aber (in wie weit von dem Systeme beider überhaupt die Rede ist) gilt auch wieder die entgegengesetzte Bestimmung; denn indem Aristoteles von dem Einzelnen ausgeht, kann er nur durch Synthese zu allgemeineren Begriffen aufsteigen; während Plato seinerseits wieder, um das Allgemeine auf die einzelnen Beziehungen des Lebens anzuwenden, auch analytisch zu

---

Minder zulasse; ebenso begegnet es ihm öfter, dass er, wie z. B. in der Politik, vier Theile einer Gattung bestimmt, und dann am Ende noch einen fünften hinzufügt. So sagt er ebenfalls in der Kategorieenlehre bei den sogenannten Postprädicamenten: „Wir sagen auf *vier*fache Weise, dass Etwas *vor* einem Andern ist," während er am Schlusse desselben Capitels versichert: „Demnach möchte also auf *fünf*fache Weise gesagt werden, dass Etwas *vor* einem Andern ist."

Werke gehen muss. Nur hinsichtlich der ersten Bestimmungen selbst beruht die platonische Philosophie auf einer allgemeinen und subjectiven Synthesis der obschwebenden Gegensätze, während die aristotelische Philosophie anfangs durch Vergleichung der vorhandenen Voraussetzungen, also durch Synthesis, zur allgemeinen Begriffsbestimmung gelangt, und dann rein analytisch die Richtigkeit der gefundenen Hypothesen erörtert. Bei Aristoteles herrscht die Analyse vor, bei Plato die Synthese; aber darum fehlt bei Plato die Analyse und bei Aristoteles die Synthese nicht.

Die aus dieser verschiedenen Methode hervorgehenden Gegensätze in beiden Systemen sind deswegen grösstentheils formaler Natur. Es handelt sich häufig bloss um einen andern Namen für dieselbe Sache. Dem Wesen nach meint Aristoteles meistens das Nemliche, was Plato, aber er bezeichnet es anders; wenn er z. B. als mittlere Einheit zwischen den Gegensätzen nicht die Idee, sondern den Begriff (ὁρισμος) hinstellt, so stimmt er mit Plato dem Wesen nach doch in der Anerkennung eines nothwendigen Mittelgliedes überein. Die platonische Idee ist nur ein unbestimmterer Ausdruck für das zwischen den Gegensätzen stehende Mittelglied, als der aristotelische Begriff; denn Plato's Idee oder Harmonie wird zum Theil über, zum Theil zwischen den Gegensätzen stehend gedacht; der aristotelische Mittelbegriff aber steht immer zwischen beiden.

b. Eigenthümlichkeit der aristotelischen Philosophie in Ausgang u. Methode.

285. Darin liegt das charakteristische Kennzeichen der aristotelischen Philosophie, dass sie nicht das Allgemeine, sondern das Mittlere in jeder Beziehung als verbindende Einheit setzt. Plato hatte nemlich, von der subjectiven

Voraussetzung aufsteigend, die Idee als letzten subjectiven Grund der Erkenntniss gesetzt, und diese Idee nun wieder im objectiven Sinne als höchsten Grund der wirklichen Erscheinungswelt genommen, und dabei übersehen, dass diese beiden verschiedenen Voraussetzungen sich in der Wirklichkeit einander nirgends erreichen. Es war darum zwischen der subjectiven Voraussetzung und der objectiven Folge in der platonischen Philosophie eine Kluft übrig geblieben, über welche Plato nur durch die Verwechslung und den verschiedenen Gebrauch des Wortes Idee hinüberkommen konnte. Die Idee sollte einerseits objectiver Weise den Grund der Sonderung, anderseits aber subjectiver Weise den Grund der Allgemeinheit in sich tragen und doch in beiden Beziehungen dieselbe sein. In diese Kluft des Besondern und Allgemeinen stellte sich nun Aristoteles und suchte die beiden Enden der platonischen Philosophie durch den der objectiven Wirklichkeit entnommenen Mittelbegriff zu verbinden. Es war darum natürlich, dass er mit allen Kräften gegen die platonische Ideenlehre ankämpfte, indem er in derselben bloss das an sich Allgemeine und darum für die Erklärung der Wirklichkeit Unzureichende sah. * So wurde von Ari-

* Es wiederholt sich darum von den analytischen bis zu den metaphysischen Schriften immer die Negation der ihm unmittelbar vorausgehenden platonischen Lehre, indem er z. B. in der Metaphysik allein zu wiederholten Malen versichert: „Das ist nun klar, dass es mit den Ideen nichts ist, und wir von ihnen ablassen müssen, wenn wir eine richtige Erkenntniss gewinnen wollen.“ Dabei verfährt er allerdings nicht immer ganz gerecht gegen die platonische Lehre, und hebt den Widerspruch seiner Ansicht, gegenüber der platonischen, mehr als billig hervor. Daraus geht aber noch nicht hervor, dass beide Systeme auch dem Principe nach

stoteles das Unbefriedigende in der platonischen Voraussetzung hinsichtlich der Erklärung der Wirklichkeit gerügt, aber darum nicht die ganze platonische Lehre dem Wesen nach von ihm verworfen; vielmehr baute Aristoteles gerade seine Bestimmung des Mittelbegriffs auf den vorausgehenden Versuch des Plato, einen solchen Mittelbegriff zu gewinnen, nur dass Plato bei diesem Versuche immer bloss von dem rein subjectiven und ethischen Standpunkte ausgehen konnte, Aristoteles aber eben

---

durchaus verschieden waren. Auch würde Aristoteles kaum so gar häufig vor den platonischen Ideen seine Schüler gewarnt haben, wenn er nicht wegen der nahen Verwandtschaft derselben mit seiner Lehre einen unbemerkten Uebergang beider mit einander befürchtet hätte. Ein weitführender Unterschied ist allerdings zwischen der Voraussetzung einer allgemeinen Einheit, wie die platonische Lehre als Vermittlung der Gegensätze sie annimmt, und einer particular vermittelnden, wie der aristotelische Lehrbegriff sie anerkennt. Dieser Unterschied musste nothwendig um so mehr hervorgehoben werden, je näher die beiden Systeme der Zeit nach sich standen. Jetzt, nachdem die Entwicklung einen weit entfernten Standpunkt einnimmt, sehen wir auch wieder mehr die nahe Verwandtschaft beider. Es ist dieselbe Erscheinung, welche in der Geschichte der Philosophie sich zu jeder Zeit wiederholt, dass unmittelbar auf einander folgende Systeme sich einander oft mit grosser Heftigkeit bekämpfen, um des zwischen beiden liegenden Unterschiedes willen, während sie vielleicht dem Wesen nach auf demselben Principe beruhen. Aus dieser zur Begründung der Unterscheidung des Naheliegenden nothwendigen Erscheinung haben dann schlecht Unterrichtete den Schluss gezogen, die Geschichte der Philosophie bestehe aus lauter auf einander folgenden Negationen und Widersprüchen, während doch, wie hier bei Plato und Aristoteles, so überall der Widerspruch immer nur ein particularer ist, welcher gerade durch seine Particularität sich der Art nach von einem Andern unterscheidet, und indem er das Andere als etwas Verschiedenes von sich ausschliesst, es gerade dadurch innerhalb derselben Gattung ergänzt und folglich die Gattung selbst bejaht.

durch die von Plato schon aus dem subjectiven und ethischen abgeleitete Vermittlung in den Stand gesetzt war, auch noch die physische und natürliche Erscheinung mit in die Vergleichung zu ziehen. In ihrer allgemeinen Bedeutung beruhen darum beide Systeme auf demselben Principe einer an sich im Bewusstsein gesetzten unmittelbaren Gewissheit der ersten Voraussetzungen, nur dass beide hinsichtlich der ersten Bestimmung derselben sich wieder verschieden ausdrücken, indem Plato in seiner subjectiven Auffassungsweise eine nothwendige Erinnerung an allgemeine Ideen voraussetzt, Aristoteles aber die Möglichkeit der Erkenntniss von der unmittelbaren an sich gesetzten Gewissheit solcher Principien ableitet, die nicht mehr bewiesen werden können, sondern dem Menschen an sich klar sind, sobald er sie nur einmal wahrgenommen hat.

c. Die sonderheitliche Entwicklung des aristotelischen Systems.

α. Gliederung seiner Lehre.

286. Die Lehre des Aristoteles musste in ihrem Fortgange zu den Elementen der Erkenntniss auch ein grösseres Gewicht auf den Unterschied und auf das Einzelne legen, musste Element und Princip mehr von einander trennen und die zwischen beiden liegenden Ursachen und Mittelglieder in objective Beziehung bringen. Aristoteles konnte nicht von einer allgemeinen subjectiven Voraussetzung ausgehen, um daraus die nothwendige Verschiedenheit der objectiven Welt abzuleiten, sondern er musste an jedem Einzelnen das subjective wie objective Verhältniss zugleich nachweisen. In dieser Nachweisung aber boten sich ihm nothwendig immer zwei verschiedene Beziehungen dar, auf welche er darum auch in seinen Schriften immer eingeht. In subjectiver Beziehung war nemlich die Sprache der Grund aller Erkenntniss, und er musste sie

darum in ihre Elemente zerlegen, und durch die Nachweisung der Verbindung dieser Elemente zum subjectiven Principe der Erkenntniss aufsteigen; anderseits bot dann die sinnliche Erfahrung eine unendliche Reihe von Unterschieden dar, durch welche die Einzel-Dinge als für sich bestehende unabhängige Einheiten erschienen; auch hier musste darum bis zum letzten Unterschiede zurückgegangen und das Einzelne in seiner besondern Erscheinung als erstes Element der Erkenntniss bezeichnet werden. Von diesen Elementen musste er wieder zu ihrer gemeinschaftlichen Einheit, zu ihren Ursachen und höchsten Voraussetzungen oder Principien aufsteigen. Diess Alles konnte nur durch das beibehaltene Bewusstsein eines bleibenden Zweckes der ganzen Untersuchung errungen werden. Der denkende Geist durfte bei dem Eingehen in die Elemente der Erfahrung und der Sprache sich nicht selbst verlieren, sondern musste an dem unmittelbar gewissen Principe seines Strebens festhalten. Es schloss sich somit das Ethische von selbst an das Logische und Physische der Erkenntniss an, indem es als subjectiv nothwendige Voraussetzung der Erkenntniss beider in dem mit Bewusstsein nach Erkenntniss strebenden Subjecte vorausgesetzt werden musste. Wie aber dieses Ethische in beiden entgegengesetzten Bewegungen der Erkenntniss verborgen lag, erzeugte es von selbst das Bedürfniss einer letzten und höchsten Begründung des Zusammenhanges der ersten Elemente aller Erkenntniss mit den letzten Ursachen und dem vermittelnden Principe. Diese letzte Begründung erzeugte eine weitere, principiell erste Wissenschaft, die Metaphysik, als letzte Begründung der in den logischen, phy-

sischen und ethischen Untersuchungen immer sich gleichbleibenden Principien der Erkenntniss.

Auf diese Weise gliederten sich von selbst die Untersuchungen der aristotelischen Philosophie in verschiedene Gebiete ab. Aus der sprachlichen Beziehung entstand die durchgeführte Begründung der subjectiven Elemente der Erkenntniss des Wortes in seinen nothwendigen Verbindungen. Inwiefern die menschliche Erkenntniss auf dem Worte und seinen Verbindungen beruht, und welche Gewissheit in diesen Wortverbindungen liege, diess hat Aristoteles in demjenigen Theile seiner Schriften durchgeführt, die wir als die vorherrschend logischen bezeichnen können, welche mit einander den gemeinschaftlichen Namen des Organon führen. Die ersten Elemente der Natur, ihre Zusammensetzung und die letzten Ursachen derselben hat Aristoteles in seinen naturhistorischen und physischen Schriften, deren Anzahl die überwiegend grösste ist, und die durch keinen gemeinschaftlichen Namen mit einander verbunden sind, ausgeführt. An diese schliessen sich dann die Bücher der Ethik und Politik in nothwendiger Reihenfolge an, die bei weitem den geringeren Theil der aristotelischen Schriften ausmachen. Als letzte Aufgabe seiner philosophischen Forschung betrachtete Aristoteles selbst das, was er erste Philosophie oder Philosophie *κατ' ἐξοχην* nannte, und was er in seinen Büchern der Metaphysik uns als Schlussstein seiner ganzen Philosophie hinterlassen hat.

β. Die in seinen Schriften herrschende Form der Darstellung.

287. Auch aus dem Verhältnisse der verschiedenen aristotelischen Schriften zu einander geht sein Zusammenhang mit der platonischen Philosophie ebenso, wie der durchgreifende Unterschied beider von einander hervor. Ausser der Meta-

physik, welche, als die letzte der aristotelischen Schriften, selbst noch nicht ganz vollendet zu sein scheint und darum unter den übrigen allein steht, sind offenbar die Bücher über die Ethik und Politik der Zahl nach die geringsten, und auch hinsichtlich ihrer Bedeutung im ganzen System die untergeordnetsten. Hierin konnte sich nemlich Aristoteles unmittelbar an seinen Vorgänger Plato anschliessen, in dessen System gerade Ethik und Politik am entschiedensten durchgebildet sind. In dieser Beziehung konnte die griechische Philosophie eine weitere Entwicklung entbehren, und es blieb dem Aristoteles nichts mehr zu thun übrig, als dass er seine von der platonischen Idee abweichende Stellung des Mittelbegriffes in dieselben eintrug und sie nach Aussen hin in ihren Beziehungen zum wirklichen Leben mehr in's Einzelne ausbildete. Dagegen aber musste er die von Plato fast gänzlich vernachlässigte Physik zum Hauptgegenstande seiner Untersuchungen machen, und es gehört darum auch der bei weitem grössere Theil seiner Schriften diesem Gebiete an. Hinsichtlich der Behandlung der einzelnen Schriften aber unterscheidet sich die aristotelische Auffassungsweise gar sehr von der platonischen. Man könnte im Allgemeinen die platonische subjectiv, die aristotelische aber objectiv nennen. Während darum Plato im Stande ist, von einem subjectiven Ausgangspunkte ausgehend, in ununterbrochener Reihenfolge die einzelnen Schriften bis zu einem letzten und allgemeinsten Resultate aneinander zu fügen, musste Aristoteles bei jeder einzelnen Abhandlung wieder von vorne beginnen, indem er, von dem Einzelnen ausgehend, überall die objective Grundlage für sich zu untersuchen hatte. Bei

dieser Untersuchung ist er daher auch in der Darstellung mehr als Plato von dem Gegenstande abhängig. Die Objectivität ist unfügsamer, als die bloss subjective Voraussetzung, und bietet oft eine Reihe von Schwierigkeiten dar, die dem forschenden Geiste erst dann aufstossen, wenn er in die detailirte Untersuchung selbst eingehen will. Es begegnet darum auch dem Aristoteles sehr häufig, dass er von dem Grundgedanken ab- und auf Nebenbeziehungen eingeht, die ihn manchmal sehr weit von der Hauptuntersuchung hinwegzuführen scheinen, zuletzt aber doch immer wieder auf das angestrebte Ziel zurückgelenkt werden. Er beendet oft eine Untersuchung mit dem einfachen Uebergange: „nachdem somit dieses erörtert ist, ist uns nun *davon* zu handeln." Während man nun glaubt, gleich in dem Folgenden dieses davon erörtert zu sehen, findet man statt desselben oft eine scheinbar weit entlegene Erörterung dazwischen gestellt. Sieht man aber diese Zwischenuntersuchung genauer an, so findet man immer, dass sie nur eine aus anderweitigen Vordersätzen abgeleitete Begründung der angekündigten Untersuchung über den bestimmten Gegenstand ist. Während er nemlich, seinem offenbar zuvor entworfenen Plane gemäss, von der einen Untersuchung zur andern übergehen wollte, fand sich, dass dieser Uebergang keine hinreichende Begründung für den neuen Gegenstand darbot und dieser also eine neue Grundlegung erfordert. In derselben Weise erschien im Laufe der Untersuchung Manches, was zuerst als blosse Nebensache gedacht war, wieder so sehr als Hauptsache, dass sie eine neue weitere Untersuchung hervorrief. Dabei verliert aber Aristoteles den Hauptgedanken, auf den er hinaus-

kommen will, nie aus dem Auge. Für den Leser seiner Schriften aber ist es oft sehr schwierig, denselben aus der Masse der Nebengedanken herauszufinden, welche quantitativ oft weiter ausgebildet zu sein scheinen, als der Hauptgedanke.

Noch schwieriger aber ist es, die organische Gliederung seiner Untersuchungen aus diesem wechselnden Verhältniss der einfachen Durchführung des Hauptgedankens und Eintragung desselben in die Nebengedanken herauszufinden. Weil er nemlich den Hauptgedanken immer vor Augen behält, so sind für ihn diese scheinbaren Abweichungen von demselben nur Modificationen der Hauptuntersuchung, und er schliesst darum in dieselben gar oft die bedeutendsten Urtheile und Folgesätze ein, auf die er sich dann später als auf etwas ganz Ausgemachtes beruft.

Aus dieser Eigenthümlichkeit geht dann auch die grosse Verschiedenheit der Ausdehnung in den einzelnen Gliedern seiner Untersuchungen hervor, indem sehr häufig die Untersuchung über das Eine und Andere schon beendet ist, ehe sie dem eigentlichen Plane nach in der That angefangen haben konnte. So sagt er in seiner Kategorieen-Lehre z. B. von der Kategorie „Lage“ nichts mehr, als er der Folgenreihe der einzelnen Kategorieen nach zu derselben kommt, „weil,“ wie er selbst bemerkt, „darüber schon in der Kategorie der Relation das Nöthige angeführt worden.“ In dieser ungleichmässigen Ausbildung der einzelnen Glieder seiner Untersuchungen geht er z. B. in der Kategorieen-Lehre so weit, dass der Umfang dessen, was er von der Kategorie der Substanz sagt, mehr als dreissigmal so gross ist, als derjenige, welcher den

letzten drei Kategorieen miteinander von ihm eingeräumt wurde.

γ. Der organische Zusammenhang derselben.

288. Bei all dieser Ungleichmässigkeit aber herrscht doch wieder Plan und Ordnung in seiner Darstellungsweise. Dieser Plan aber wird dann erst sichtbar, wenn man sich das Ziel seiner Untersuchungen vergegenwärtigt hat, und in Folge desselben auch in den einzelnen Nebenuntersuchungen im Stande ist, den Grundgedanken festzuhalten. Dann sieht man, wie er im Allgemeinen seine Schriften durchgehends in derselben Weise gliedert, wie er zuerst die Bedeutung des Gegenstandes überhaupt einleitender Weise erörtert; dann auf die einzelnen historischen und sprachlichen Untersuchungen übergeht, und nachdem er die einzelnen Lehrsätze Anderer kritisch erläutert und die vorkommenden wesentlichen Begriffe auseinandergesetzt hat, zur Bestimmung des Hauptgedankens, zur Definition, übergeht, aus welcher sofort die weiteren dazu gehörigen Nebenbestimmungen abgeleitet werden, die ihn dann erst, mit dem Hauptgedanken verglichen, zu einem Endresultate leiten. * Sobald man seine Schriften näher kennen gelernt hat, erkennt man auch die kunstmässige Durchführung, die bei allen

* Diese Gliederung tritt am entschiedensten in den letzten aristotelischen Schriften, besonders in der Metaphysik, hervor, zeigt sich aber auch schon ziemlich deutlich in der Physik, in der Lehre von der Seele, in seinen politischen und ethischen Schriften. Wenn manchmal, wie in der Metaphysik, zu der beendeten Untersuchung noch ein Anhang hinzukommt, so ist diess eben wieder nur eine Folge der lebensvollen Organisation seiner Darstellung, die das Resultat seiner Untersuchung nicht schon als etwas bereits zum Voraus Fertiges hinstellen, sondern es durch die genetische Entwicklung selbst erst erringen will.

scheinbaren Abweichungen dennoch den Plan nicht aus dem Auge verliert. Man ist erstaunt, wie er oft gerade da dem Ziele seiner Untersuchung am nächsten gekommen ist, wo er scheinbar am weitesten davon abweicht; man ist erstaunt, wie ihn die einzelnen Nebenuntersuchungen nie auf Abwege führen und er dieselben mit grosser Gewandtheit zur Hauptsache zurückzubiegen versteht. Es zeigt sich zuletzt, dass selbst die Abweichungen die schnellere Bewegung zum Endziele befördern, und dass die Principien seiner Lehre ihn in allen seinen Darstellungen so ganz durchdrungen hatten, dass er selbst in der Anordnung der ungeheuren Masse des sich darbietenden Stoffes wie unwillkürlich von denselben geleitet erscheint. Das Verhältniss der Substanz, des Stoffes, des Grundes der Bewegung und des Zweckes beherrscht in seiner vierfachen Gliederung ebenso die einzelnen Abhandlungen seiner Philosophie, wie die Anordnung des Ganzen.

Schwierig ist es nur, diese Alles durchdringende Ordnung aus dieser eigenthümlichen objectiven Anschauungsweise überall herauszufinden, und wenn man sie gefunden hat, sie in dieser innern Ordnung aneinander zu reihen, weil oft die entscheidensten Urtheile in Nebenuntersuchungen niedergelegt sind, die bei einer kürzeren Darstellung seiner Lehre den Zusammenhang stören würden. Daher lassen die meisten Auszüge aus seinen Schriften uns unbefriedigt, weil die Qualität, oder der eigentliche Inhalt der aristotelischen Untersuchung, mit der Quantität, oder der Ausdehnung derselben, zu eng verwachsen ist, als dass man die Hauptgedanken in ihrer einfachen organischen Reihenfolge unmittelbar und in derselben Folgenreihe, wie

sie in der aristotelischen Darstellung selbst sich finden, herausheben und zusammenstellen könnte, ohne den Gang des Ganzen zu stören. Es muss darum mit noch mehr Vorsicht bei den aristotelischen Schriften verfahren werden, als selbst bei den platonischen, wenn man ihren Hauptinhalt in kurzen, übersichtlichen Auszügen darlegen will. Demohngeachtet ist seine Eigenthümlichkeit von der Art, dass man auch seine Form und die Methode seiner Untersuchung in der ihm allein eigenen Weise gesehen haben muss, wenn man einen richtigen Begriff von der aristotelischen Philosophie erhalten will. *

B. Das System des Aristoteles in seiner detaillirten Durchführung in den einzel-

289. Zum Verständniss der aristotelischen Schriften wird diejenige Anordnung am leichtesten führen, die aus der innern Entwicklungsgeschichte derselben genommen ist. Nach diesem innern Zusammenhange

---

* Selbst die Anordnung der einzelnen Schriften, wie sie historisch und zugleich im Systeme auf einander folgen, hat seine grossen Schwierigkeiten, die indess durch die gehörige Berücksichtigung des Grundgedankens seiner Lehre allein, nicht aber durch einzelne, bloss kritische Untersuchung der Besonderheit gehoben werden können. Der organische Zusammenhang der einzelnen Gedanken eines philosophischen Systems unter einander giebt allein den richtigen Maassstab für die innere Folge und für die innere Geschichte der Entwicklung der einzelnen Theile eines Systems. Sowie die Gedanken in Beziehung auf das ihnen zu Grunde liegende Ziel nothwendig aus einander hervorgehen, so müssen sie auch im Wesentlichen aus und nach einander entstanden sein. Möglicherweise kann allerdings irgend eine specielle Erörterung durch äussere und zufällige Umstände ausser dieser Reihenfolge entstanden sein; für das wesentliche Verständniss einer Philosophie trägt aber auch die genaueste Kenntniss solcher Zufälligkeiten nicht besonders viel bei, und es ist darum kein Verlust für das Ganze, wenn bei Darstellung seines innern Organismus die eine und andere dieser zufälligen Aeusserlichkeiten unberücksichtigt bleibt.

nen Schriften und Theilen.

a. Die logischen Schriften des Aristoteles.

α. Das Organon in seinem allgemeinen Zusammenhange.

muss man aber nothwendig die logischen Untersuchungen des Aristoteles, wie sie in seinem Organon niedergelegt sind, voraussstellen. Auch sind dieselben hinsichtlich ihrer formellen Ausbildung am meisten von den spätern metaphysischen Schriften verschieden, indem sie insbesonders der sonst dem Aristoteles so sehr eigenthümlichen historischen Berücksichtigung der vorausgehenden Systeme entbehren. Sie gehen vielmehr unmittelbar, wie es auch in der Natur des ihnen angehörigen Inhaltes liegt, von den logischen oder sprachlichen Elementen der Erkenntniss selber aus und suchen dieselben zu einer logischen Einheit zu verbinden, lassen aber darnach allerdings wieder die Anwendung auf die einzelnen practischen Beziehungen eintreten. Es fehlt ihnen somit im Verhältniss zu den übrigen aristotelischen Schriften der historische und objective Ausgangspunkt, und es ist darum auch ihre Gliederung viel einfacher und der Organismus ihres Zusammenhanges tritt deutlicher und entschiedener hervor.

Indem Aristoteles von den Elementen des Sprechens und Denkens ausgeht, ist er genöthigt, diese Elemente zunächst als für sich bestehende, einzelne Bestandtheile des Gedankens zu charakterisiren, und sie nach den ihnen an sich zukommenden Eigenthümlichkeiten in Klassen einzutheilen. Er bestimmt darum zuerst die Bedeutung der einzelnen Worte, in wie fern sie ausser dem Zusammenhange stehen. Diess geschieht in seinem Buche von den Kategorieen.

Sind dann die Worte in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit bestimmt, so wird es sich weiter um die Verbindung derselben zum Satze handeln. Diese Verbindung der einzelnen Worte zu einfachen

Sätzen giebt die zweite Schrift des aristotelischen Organons, die von der Rede (περὶ ἑρμηνείας) handelt.

Die in dem zweiten Buche des Organons dargestellte einfache Wortverbindung wird dann in der Analytik weiter geführt, in welcher Aristoteles die Erhebung des einfachen Satzes zum logischen Urtheile zeigt. Die Analytik bildet darum den Haupttheil der eigentlich logischen Untersuchungen. Aristoteles hat sie in zwei Theile geordnet, von denen der erste, ausgehend von den Elementen, die einzelnen Urtheilsverhältnisse mit einer Genauigkeit durchgeht, welcher auch nicht die kleinste Aenderung der Satzstellung entgangen ist, so dass es zum Bewundern ist, wie Aristoteles, der doch im Grunde zuerst die Logik ausgebildet, schon alle einzelnen Fälle mit einer solchen Genauigkeit überschauen konnte. Aus diesen einzelnen Bestimmungen des Schlusses und Urtheils schliesst er dann im zweiten Buche der Analytik auf die allgemeinen Grundsätze alles logischen Urtheilens und Vergleichens. Nachdem er so die logischen Bestimmungen in ihren nothwendigen Verhältnissen auseinander gesetzt, geht dann die weitere Entwicklung auf die Anwendung dieser gefundenen Formen und Gesetze in der Uebertragung auf das Wahrscheinliche, Willkürliche und Zufällige über. Daraus entsteht ihm dann die angewandte Logik, die er Dialectik nennt und in den sechs Büchern der Topik behandelt.

Von diesen, in welchen sich bereits der mögliche Missbrauch der logischen Gesetze, in der Anwendung auf das bloss Wahrscheinliche, zum Streit und zu Wettkämpfen, die weniger auf die Wahrheit als auf die Widerlegung gerichtet sind,

offenbart, geht er dann auf die practische **Widerlegung** der in solcher Absicht von den Sophisten erfundenen falschen Schlüsse über, in seinem Buche von den **Trugschlüssen** (περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων).

Kategorieen.

β. Die einzelnen Schriften des Organons.

1. Die Kategorieen.

290. „Gleichnamige Wörter (ὁμώνυμα) nennt man solche, bei welchen nur die Benennung dieselbe, dagegen die der Benennung entsprechende Bedeutung verschieden ist; z. B. das Wort Mensch, von einem gemalten und einem wirklichen Menschen gebraucht. Sinnverwandte Wörter (συνώνυμα) nennt man solche, bei denen die Benennung gemeinschaftlich, und zugleich der der Benennung entsprechende Begriff des Dinges derselbe ist; z. B. das Wort Thier (in seiner allgemeinen Bedeutung) von dem Menschen und dem Ochsen gebraucht. Abgeleitete Wörter (παρώνυμα) nennt man solche, welche von einem andern Worte ihre Bezeichnung haben und nur durch die Beugungs- oder Ableitungssylben sich davon unterscheiden. So Grammatik und Grammatiker, tapfer und Tapferkeit.“ *

„Alles, was ist, ist entweder so, dass es von einem Subjecte (Substrate, καθ' ὑποκειμένου) als dessen Benennung ausgesagt wird, aber nicht selbst in oder an einem Subjecte ist, oder es ist in und an einem Subjecte, und wird von keinem Subjecte als seine Benennung ausgesagt. Wieder Anderes wird zugleich von einem Subjecte als dessen Benennung ausgesagt, und ist in einem Subjecte; wieder Anderes ist weder in oder an einem Gegenstande, noch wird es als Benennung eines Gegenstandes ausgesagt.“ ** ***

„Die einzelnen, unverbundenen Wörter bedeuten entweder eine **Wesenheit** (Substanz, οὐσίαν), oder eine **Grösse**

---

* Arist. Categ. c. 1. ed. Buhle. tom. I. pag. 445.

** Arist. l. c. cap. 2. ed. B. tom. I. pag. 447.

*** Arist. l. c. cap. 2.

(ποσὸν, quantum, Quantität), oder eine Beschaffenheit (ποιὸν, quale, Qualität), oder ein Verhältniss (πρός τι, ad aliquid, Relation), oder ein Wo (ποῦ, ubi), oder Wann (ποτὲ), oder eine Lage (κεῖσθαι, situm), oder ein Haben, endlich ein Thun oder ein Leiden." *

„Substanz im eigentlichsten Sinne ist Etwas, das weder von einem andern Subjecte ausgesagt wird, noch in einem Subjecte ist. Substanzen zweiter Klasse nennt man erstens diejenigen, in welchen, als in ihren Arten, die Substanzen jener ersten Klasse begriffen sind; dann auch noch die Gattungen dieser Arten; und darum nennen wir Mensch, Thier Substanzen der zweiten Klasse. Sind die ersten Substanzen nicht, so ist es unmöglich, dass Etwas von dem Uebrigen ausser ihnen sei. Von den Substanzen der zweiten Klasse ist die Art in einem höheren Grade Substanz, als die Gattung. Alle Substanzen haben es gemeinschaftlich, dass sie nicht an einem Subjecte sind. Die Substanzen der ersten Klasse werden, ausserdem dass sie nicht an einem Subjecte sind, auch nicht von einem Subjecte ausgesagt." „Jede Substanz scheint ein gewisses Dieses zu bedeuten. Bei den Substanzen der ersten Klasse ist dieses unbezweifelt und wahrhaft der Fall. Denn das durch sie Bezeichnete ist etwas Untrennbares und der Zahl nach Eines. Bei den Substanzen der zweiten Klasse ist das Subject nicht Eines, wie die Substanz der ersten Klasse, sondern wird von vielen Einzelnen ausgesagt. Aber diese Bezeichnung bedeutet nicht überhaupt eine Beschaffenheit, sondern eine so und so beschaffene Substanz."

„Den Substanzen kommt ferner zu, dass sie kein Gegentheil haben. Die Substanz nimmt auch nicht das Mehr und das Weniger an. Das der Substanz am meisten Eigenthümliche scheint darin zu liegen, dass sie selbst, obgleich Dasselbe und der Zahl nach Eines bleibend, Entgegengesetztes auf-

* Arist. Categ. cap. 2. (ed. Casaub. cap. 4.) ed. B. tom. I. pag. 449.

zunehmen im Stande ist, indem sie sich dabei selbst verändert." *

„Die Grösse ist theils eine getrennte, theils eine stetige. Grössen haben kein Gegentheil. Die Quantität lässt auch nicht den Unterschied eines höheren oder minderen Grades zu. Das am meisten Eigenthümliche der Grösse besteht darin, dass man ihr das Prädicat gleich und ungleich beilegt." **

„Relativ nennen wir alles Dasjenige, welches, was es ist, das eines Andern ist, oder welches wie immer sonst in Beziehung auf ein Anderes genannt wird. Bei dem Relativen findet Gegentheiligkeit statt, jedoch nicht bei Allem. Das Relative lässt ferner den gradweisen Unterschied des Mehr oder Weniger zu. Alles Relative aber, und das, worauf es sich bezieht, ist gegenseitig, und muss sich mit dem, worauf es sich bezieht, gegenseitig umkehren lassen. Das sich gegenseitig auf einander Beziehende scheint von Natur immer zugleich zu sein, und in den meisten Fällen ist dieses auch wirklich so." ***

„Qualität nenne ich das, wonach man so oder so beschaffen genannt wird. Eine Art der Qualität ist: Eigenschaft und Zustand. Eine andere Gattung der Qualität ist, wo von einem natürlichen Vermögen oder Unvermögen die Rede ist. Eine dritte Gattung der Qualität sind die leidenden Qualitäten und das Leiden. Was von vorübergehenden und schnell aufhörenden Zuständen herkommt, wird Leiden und nicht Qualität genannt. Die vierte Gattung der Qualität ist Figur und Gestalt der einzelnen Dinge, überdiess Geradheit und Krümmung. Hinsichtlich der Beschaffenheit findet gleichfalls Gegentheiligkeit statt. Alles Qualitative lässt ein Mehr oder Minder dem Grade nach zu. Daraus geht hervor, dass nicht alles Qualitative

* Arist. Categ. cap. 3. ed. B. tom. I. pag. 451 sq.

** Arist. l. c. cap. 4. ed. B. tom. I. pag. 464 et 473.

*** Arist. l. c. cap. 5. ed. B. tom. I. pag. 474 sq.

das Mehr oder Weniger überhaupt zulässt. Aehnlich und unähnlich wird nur von den Qualitäten gesagt.“ *

„Das Thun und Leiden lässt das Gegentheil zu, ebenso das Mehr und Weniger. Die Kategorie Lage ist bei „Relation“ angeführt worden. Das Haben bedeutet solche Fälle, wie: beschuht sein. Zur Kategorie des Irgendwo gehört z. B., wenn ich sage: im Lyceum.“ **

Nachdem Aristoteles die Bedeutung der Worte für sich durchgegangen hatte, blieben ihm noch allgemeine Beziehungen übrig, die sich nicht unter die einfache objective Wortbestimmung zusammenfassen, und also nicht mit den bisher angeführten Wortbedeutungen unter einer und derselben Beziehung (als *κατεγορίαι* oder praedicamente) zusammenstellen liessen. Diess waren die subjectiv allgemeinen Verhältnisse des gesprochenen Wortes zu dem sprechenden Subjecte, durch welche er die kategorischen Bestimmungen selbst gemessen hatte, wie das Gegentheil, das Zugleich, das Vor- und Nachher. Diese fasst er selbst unter keiner bestimmten Bezeichnung zusammen; später aber hat man sie um ihrer Stellung willen, da Aristoteles sie nach den Prädicamenten abhandelt, Postpraedicamente genannt, obwohl sie ihrer Bedeutung nach eher als Antepraedicamente gelten könnten, da sie bei Bestimmung der Kategorieen als die Kriterien ihres Unterschiedes schon vorausgesetzt werden.

Zuerst handelt er von dem Entgegengesetzten. „Das Entgegengesetzte ist vierfacher Weise: als etwas Relatives, oder als Gegentheil; oder als Entziehung und Haben; oder endlich als Bejahung und Verneinung.“ ***

---

* Arist. Categ. cap. 6. ed. B. tom. I. pag. 487 sq.

** Arist. l. c. cap. 7. ed. B. tom. I. pag. 500.

*** Arist. l. c. cap. 8. ed. B. tom. I. pag. 502.

„Alle Gegentheile aber gehören entweder derselben Gattung an, oder als Gegentheil einander entgegengesetzten Gattungen, oder sie sind selbst Gattungen.“ *

„Wir sagen auf vierfache Weise, dass etwas vor einem Andern ist. Erstens von der Zeit, zweitens wo nicht eine Umkehrung des Satzes von der Nachfolge der Existenz stattfinden kann, drittens bedeutet das Vordere eine gewisse Ordnung. Ausserdem scheint auch das Bessere und Geehrtere von Natur vor dem Uebrigen zu stehen. Auch scheint es noch eine von diesen vieren verschiedene Art zu geben. Wo man von der Existenz des Einen auf die Existenz des Andern und umgekehrt schliessen kann, da möchte man wohl Dasjenige, welches auf irgend eine Weise die Ursache der Existenz für das Andere ist, passend von Natur als das vor dem Andern bezeichnen. Demnach möchte also auf fünffache Weise gesagt werden, dass Etwas vor einem Andern ist.“ **

„Zugleich ist Dasjenige, dessen Entstehung in dieselbe Zeit fällt. Das Wort Zugleich wird also von der Zeit gebraucht. Von Natur zugleich ist Dasjenige, welches zwar seine Existenz wechselseitig bedingt, wo aber dabei nicht das Eine der Grund der Existenz für das Andere ist.“ ***

„Es giebt sechs Arten der Bewegung: Entstehung, Untergang, Zunahme, Abnahme, Veränderung und Verwechslung des Ortes. Das Gegentheil der Bewegung ist im Allgemeinen Ruhe. Von den einzelnen Bewegungen sind die jedesmal entgegenstehenden das Gegentheil, als: Untergang das Gegentheil der Entstehung, Zunahme der Abnahme, Ruhe an dem Orte der Veränderung des Ortes. Am meisten jedoch scheint der Veränderung des Ortes die Veränderung nach dem entgegengesetzten Orte entgegenzustehen. Bei der noch übrigen Art der Bewegungen (der Aenderung) ist

---

* Arist. Categ. cap. 8. ed. B. tom. I. pag. 516.

** Arist. l. c. cap. 9. ed. B. tom. I. pag. 516 et 518.

*** Arist. l. c. cap. 10. ed. B. tom. I. pag. 519.



es nicht leicht anzugeben, was das Gegentheil ist. Es wird also gleichfalls der Bewegung nach der Beschaffenheit entgegengesetzt werden können die Ruhe in derselben Beschaffenheit." *

Zuletzt folgt noch, gleichsam als Zusatz, eine weitere Erklärung der Kategorie Haben.

„Haben wird auf mehrerlei Art gesagt: entweder von einem habituellen Zustande, oder von irgend einer andern Beschaffenheit; ferner von dem, was man am Leibe trägt; ferner von einem Besitz." **

2. Von der Rede.

Von der Rede als Ausdruck der Gedanken (περὶ ἑρμηνείας).

„Zuerst ist von uns festzusetzen, was Hauptwort und was Zeitwort ist; dann, was Verneinung, was Bejahung und was Rede."

„Alle Töne der Sprache sind Zeichen von Eindrücken der Seele, und die Schrift ist Zeichen der Töne. So wie die Schrift nicht bei Allen die nemliche ist, so ist auch die Sprache nicht die nemliche. Die Eindrücke der Seele jedoch, auf welche sich diese Zeichen ursprünglich beziehen, sind für Alle die nemlichen; und ebenso die Dinge, von denen jene Eindrücke Abbilder sind, sind gleichfalls für Alle die nemlichen."

„So wie aber in der Seele bisweilen eine Vorstellung ist, welche nichts Wahres oder Falsches aussagt, ein andermal aber eine solche, bei welcher nothwendigerweise eines von beiden stattfinden muss, ebenso ist es auch in der Sprache. Denn nur in der Verbindung und Trennung liegt das Wahre oder Falsche." ***

„Ein Hauptwort ist ein Sprachlaut mit einer durch Uebereinkunft festgesetzten Bedeutung, ohne Zeitbestimmung

---

* Arist. Categ. cap. 11. ed. B. tom. I. pag. 521 sq.

** Arist. l. c. cap. 12. ed. B. tom. I. pag. 524.

*** Arist. de interpret. cap. 1. ed. B. tom. II. pag. 14 sq.

und so beschaffen, dass keiner seiner Bestandtheile für sich allein etwas bedeutet.“ *

„Zeitwort ist ein Sprachlaut, der zu dem Begriffe des Hauptwortes noch eine Zeitbestimmung hinzufügt, dessen einzelne Theile, für sich getrennt, keine Bedeutung haben, und welcher immer Zeichen ist für das, was von einem Andern gesagt wird.“ **

„Satz (Rede, λόγος) ist Sprachlaut mit auf Uebereinkunft beruhender Bedeutung, und so beschaffen, dass auch ein einzelner Theil desselben für sich und getrennt von den andern etwas bedeutet, jedoch nur so, dass er (der Theil) etwas nennt, nicht aber als Bejahung oder Verneinung.“ ***

„Der erste einfache aussagende Satz ist die Bejahung; dann kommt die Verneinung; die übrigen nicht einfachen Sätze werden durch die Verbindung zur Einheit gebracht. — Nothwendigerweise muss ein jeder aussagende Satz aus einem Zeitwort oder einer Flexion des Zeitwortes bestehen.“ †

„Bejahung ist das einem Andern etwas Beilegen; Verneinung ist das einem Andern etwas Absprechen.“ †† „Da die Dinge theils allgemeine, theils einzelne sind, so muss nothwendigerweise jedesmal ausgesagt werden, entweder dass etwas einem Allgemeinen zukommt, oder nicht zukommt, oder dass etwas einem Einzelnen zukommt, oder nicht zukommt.“ „Wenn man nun einem Allgemeinen etwas allgemein beilegt, oder allgemein abspricht, so sind dann diese beiden Sätze widerstreitend (ἐναντίαι, conträr), widersprechend (ἀντιφατικαί, contradictorisch), wenn die Bejahung allgemein ausgedrückt ist und die Verneinung nicht allgemein. Es erhellt, dass eine Bejahung nur eine Verneinung hat.“ †††

---

* Arist. Categ. cap. 2. ed. B. tom. II. pag. 16.

** Arist. l. c. cap. 3. ed. B. tom. II. pag. 18.

*** Arist. l. c. cap. 4. ed. B. tom. II. pag. 19.

† Arist. l. c. cap. 5. ed. B. tom. II. pag. 21.

†† Arist. l. c. cap. 6. ed. B. tom. II. pag. 22.

††† Arist. l. c. cap. 7. ed. B. tom. II. pag. 23 et 27.

„Bei gegenwärtigen und vergangenen Dingen ist nothwendig, dass entweder die Bejahung oder die Verneinung wahr oder falsch sei; und zwar bei allgemeinen, in der Form des allgemein Bezeichneten, muss immer, wenn die erstere wahr ist, nothwendig die andere falsch sein, und ebenso bei den einzelnen. Bei einem solchen Allgemeinen aber, das nicht auch zugleich allgemein ausgedrückt ist, ist dieses nicht nothwendig. Hingegen von dem Einzelnen und zugleich noch Zukünftigen sehen wir, dass der Grund von künftigen Dingen auch in der Ueberlegung und dem freiwilligen Handeln liegt, dass also nicht Alles mit Nothwendigkeit weder ist noch wird; sondern Einiges ist und wird zufällig; dass das Seiende dann ist, wann es wirklich ist, und dass das Nichtseiende nicht dann ist, wann es nicht ist, — dieses geschieht mit Nothwendigkeit; aber dafür giebt es keine Nothwendigkeit, dass überhaupt alles möglicherweise Seiende auch wirklich sein muss, und ebenso wenig dafür, dass alles möglicherweise Nichtseiende auch wirklich nicht sein muss. Mit der widersprechenden Entgegensetzung von Aussagen über zukünftige zufällige Dinge verhält es sich nun ganz ebenso. Dass Jedes entweder ist oder nicht ist, das ist nothwendig; ebenso auch, dass Jedes sein wird oder nicht sein wird; aber getrennt und bestimmt kann man nicht das Eine oder das Andere von beiden nothwendig nennen." *

„Da in dem Satz Eines sein muss, was ausgesagt wird, und Eines, wovon Etwas ausgesagt wird, so besteht eine jede Bejahung und Verneinung aus einem eigentlichen Hauptwort und Zeitwort, oder aus einem unbestimmten Haupt- und Zeitworte. Wenn nun aber i s t als Drittes hinzugesetzt wird, dann werden die Entgegensetzungen verdoppelt. Die entgegenstehenden Sätze mit unbestimmten Haupt- oder Zeitwörtern könnten wohl Verneinungen zu sein scheinen; sie

* Arist. Categ. cap. 9. ed. B. tom. II. pag. 29 sq.

sind es aber nicht. Denn eine Verneinung muss immer wahr oder falsch sein." *

„Wenn Eines Vielen oder Vieles Einem beigelegt oder abgesprochen wird, so ist dieses nicht e i n e Bejahung oder e i n e Verneinung, wenn nicht das, was durch das Viele ausgedrückt wird, eine Einheit ist. Alles dasjenige Ausgesagte, und alles Dasjenige, wovon es ausgesagt wird, welches nur als etwas Zufälliges und Unwesentliches ausgesagt wird, wird nicht zusammen Eines sein können." ** „Ueberhaupt muss man hier Sein und Nichtsein als Substrate ansehen, und Dasjenige, was die Bejahung und Verneinung ausmacht, zu Sein oder Nichtsein hinzusetzen." ***

„Mit dem M ö g l i c h s e i n geht zusammen das Z u f ä l l i g s e i n, und Beides kommt einander wechselseitig zu. Nun ist noch zu betrachten, wie es sich mit dem Nothwendigen verhält. Hier ist nun offenbar, dass sich dasselbe nicht so verhält, wie das Mögliche. Die Ursache aber liegt darin, dass das Unmögliche und das Nothwendige, wenn sie in entgegengesetzter Weise ausgedrückt werden, das Nemliche bedeuten. Was nemlich unmöglich ist, das muss nothwendig nicht s e i n, sondern n i c h t s e i n; und was unmöglich nicht ist, das muss nothwendig sein." †

„In Bezug auf dieses kann nun zwar, nach beiden Seiten hin, derselbe Satz wahr sein; aber widerstreitend Entgegengesetztes selbst kann nicht Einem und Demselben zugleich zukommen." ††

---

* Arist. Categ. cap. 10. ed. B. tom. II. pag. 36.

** Arist. l. c. cap. 11. ed. B. tom. II. pag. 43.

*** Arist. l. c. cap. 12. ed. B. tom. II. pag. 52.

† Arist. l. c. cap. 13. ed. B. tom. II. pag. 57.

†† Arist. l. c. cap. 14. ed. B. tom. II. pag. 66.

3. Die Analytik.

Die ersten Analytika.

I. Erste Analytik. Lehre von den Schlüssen im Einzelnen. Eintheilung und Begriffsbestimmungen.

291. „Diese Betrachtung geht auf den wissenschaftlichen Beweis und hat zum Gegenstande das beweisbare (apodictische) Wissen. Ferner ist zu bestimmen, was Urtheil ist, was Begriff, was Vernunftschluss; dann, welcher Vernunftschluss vollständig, welcher unvollständig; darauf, was das bedeute, wenn wir sagen, es sei Dieses in Diesem als seinem Ganzen begriffen, oder nicht begriffen; und endlich, was wir nennen: das Aussagen von dem Ganzen oder von Keinem."

„Urtheil ist ein Satz, der Etwas von etwas Anderm bejaht oder verneint. Er ist entweder allgemein, oder theilweise (particulär), oder unbestimmt. Allgemein nenne ich ihn, wenn etwas Jedem, oder Keinem zukommt; theilweise, wenn es Einigen oder nicht Einigen, oder nicht Jedem zukommt; unbestimmt, wenn Etwas überhaupt ist, ohne Angabe, ob es dem Allgemeinen, oder nur einem Theile zukomme."

„Begriff nenne ich dasjenige, in welches sich das Urtheil auflösen lässt, nemlich das Ausgesagte, und das, wovon Etwas ausgesagt wird."

„Vernunftschluss (Syllogismus) ist ein Satz, bei welchem, wenn Etwas gesetzt ist, etwas anderes, von dem Gesetzten Verschiedenes mit Nothwendigkeit folgt, dadurch, dass jenes Gesetzte ist." *

Form des Schlusses.

„Wenn sich drei Begriffe so zu einander verhalten, dass der letzte in dem ganzen mittleren, und der mittlere in dem ganzen ersten ist, oder nicht ist, dann ist ein Vernunftschluss aus den beiden äussern nothwendig. Mittleren Begriff nenne ich aber denjenigen, der selbst in einem andern, und in welchem zugleich ein anderer enthalten ist. Dieser ist auch der Stellung nach der mittlere." **

* Arist. Analyt. pr. lib. I. cap. 1. ed. Buhle, tom. II. pag. 131 sq.

** Arist. l. c. lib. I. cap. 4. ed. B. tom. II. pag. 140.

Schlussfiguren.

„Wenn dasselbe dem Einen ganz und dem Andern gar nicht zukommt, oder auch einem Jeden von beiden ganz oder durchaus Keinem von beiden, so nenne ich dieses die zweite Figur. * Wenn von dem Nemlichen das Eine allgemein bejaht, und das Andere allgemein verneint wird, oder wenn beides, das Eine sowohl als das Andere, allgemein bejaht, oder beides allgemein verneint wird, so nenne ich dieses die dritte Figur." **

Verhältniss der Schlussform zudem, was An sich, zum Nothwendigen u. Zufälligen.

„Schlechthin zukommen ist etwas Anderes, als mit Nothwendigkeit zukommen, und möglicher Weise zukommen. Es ist offenbar, dass für einen jeden dieser Fälle der Schluss ein anderer sein wird. Mit dem Nothwendigen und dem schlechthin Zukommenden verhält es sich ohngefähr gleich. *** Unter dem Möglichen (Zufälligen) verstehe ich Dasjenige, was nicht nothwendig ist, und woraus zugleich, wenn es als daseiend gesetzt wird, nichts Unmögliches folgt. Der Ausdruck: „sich treffen" oder „zufällig geschehen" wird auf zweierlei Weise gebraucht. Die eine ist, von dem, was meistens geschieht, und wobei keine Nothwendigkeit stattfindet. Die andere Weise ist das Unbestimmte, was so und auch nicht so geschehen kann, oder überhaupt Alles, was der Zufall bringt. Von unbestimmten Dingen giebt es keine Wissenschaft und keinen streng beweisenden Schluss." †

Bejahung und Verneinung.

„Jeder Beweis und jeder Schluss muss zeigen, dass Etwas einem Andern zukommt oder nicht zukommt, und dieses entweder allgemein oder theilweise; ferner entweder unbedingt und unmittelbar, oder bedingt. Ein Theil des Bedingten ist die Zurückführung auf das Unmögliche. Nothwendig muss also jeder Beweis und jeder Schluss nach einer der drei Figuren gebildet werden." ††

---

* Arist. Analyt. pr. lib. I. cap. 5. ed. Buhle, tom. II. pag. 147.

** Arist. l. c. lib. I. cap. 6. ed. B. tom. II. pag. 154.

*** Arist. l. c. lib. I. cap. 8. ed. B. tom. II. pag. 165 sq.

† Arist. l. c. lib. I. cap. 12. ed. B. t. II. p. 180. ed. Duvall, cap. 13.

†† Arist. l. c. lib. I. cap. 22. ed. B. t. II. p. 233 et 238. ed. D. c. 23.

„In allen Schlüssen muss einer der Begriffe bejaht, und einer allgemein ausgedrückt werden. Ohne das Allgemeine giebt es entweder gar keinen Schluss, oder keinen, der sich auf den vorliegenden Satz bezieht; oder es findet eine falsche Voraussetzung des zu Beweisenden (petitio principii) statt."*

„Von Allem, was ist, ist ein Theil so beschaffen, dass es von keinem Andern wahrhaft allgemein ausgesagt wird, sondern Anderes von ihm. — Ein anderer Theil wird selbst von Anderem ausgesagt, aber Anderes wird nicht von ihm ausgesagt. Ein dritter Theil endlich wird selbst von Anderem ausgesagt und Anderes von ihm."**

Bildung der Schlüsse.

„Die Vordersätze zu einem jeden zu bildenden Schlusse muss man nun auf folgende Weise aufsuchen. Man muss zuerst das, wovon es sich handelt, aufstellen, die Definition desselben und die wesentlichen Eigenheiten; darauf Alles, was der Sache beifolgt; drittens dasjenige, was ihr nicht zukommen kann. Dasjenige, welchem umgekehrt die Sache nicht zukommen kann, braucht man nicht aufzunehmen, weil die Verneinung sich umkehren lässt. Unter dem, was wir das Beifolgende einer Sache nennen, muss man wieder dasjenige unterscheiden, welches aussagt, was die Sache ist; dann, was als eigenthümlich, endlich was als zufällig von ihr ausgesagt wird; ferner, was davon nur nach blosser Meinung, und was nach der Wahrheit gesagt wird. Je mehr von solchen Gedanken Jemand in Bereitschaft hat, desto schneller wird er einen Schluss finden; je wahrere Gedanken er hat, desto besser wird er beweisen."***

„Der Weg zur Bildung von Schlüssen ist derselbe, sowohl in der Philosophie, als in jeder andern Wissenschaft und Lehre. Erst wenn das bei einem jeden Gegenstande

---

* Arist. Analyt. pr. lib. I. cap. 23. ed. B. t. II. p. 238. ed. D. c. 24.

** Vergl. die Kategorieen, die Lehre von den Substanzen.

*** Arist. l. c. lib. I. cap. 27. ed. Buhle, tom. II. pag. 250 sq.

Vorkommende gekannt ist, dann erst ist es unsere Aufgabe, die Beweise bereit zu haben. Erst dann, wenn in der historischen Kenntniss dessen, was wirklich bei einem jeden Gegenstande vorkommt, Nichts übergangen ist, werden wir im Stande sein, da, wo es überhaupt einen Beweis geben kann, ihn zu finden und durchzuführen; da aber, wo es der Natur der Sache nach keinen Beweis giebt, dieses deutlich nachzuweisen.“ *

Eintheilung im Gegensatz vom Schluss.

„Die Eintheilung ist gleichsam ein unvollkommener Schluss; denn was sie erst beweisen sollte, setzt sie voraus; aber immer wird doch dabei aus höheren Begriffen Etwas geschlossen.“

„Bei den Beweisen, durch welche geschlossen werden soll, dass Etwas einem Andern zukommt, muss der Mittelbegriff, durch welchen der Schluss gebildet wird, immer enger sein, als der Oberbegriff. Die Eintheilung dagegen will gerade das Gegentheil davon: sie nimmt nemlich das Allgemeine zum Mittelbegriff.“ **

Einzelne Bestimmungen über das richtige Schliessen.

„Nunmehr möchte wohl davon zu handeln sein, wie wir die Schlüsse auf die angegebenen Figuren zurückführen können. Dadurch wird zugleich auch das früher Gesagte bestätigt werden; denn alles Wahre muss allenthalben mit sich übereinstimmend sein. Dass Etwas einem Andern zukommt, und dass Etwas von einem Andern als wahr gesagt wird, muss man auf ebenso vielerlei Arten verstehen, als es von einander getrennte Kategorieen giebt. Diese Kategorieen selbst nimmt man wieder entweder als schlechthin, oder beziehungsweise gesagt; ferner entweder einfach oder verbunden.“ ***

Nun folgen practische Regeln und Unterscheidungen vom Cirkelbeweis, Umkehrung der Schlüsse, †

* Arist. Analyt. pr. lib. I. cap. 30. ed. Buhle, tom. II. pag. 268.
** Arist. l. c. lib. I. cap. 31. ed. Buhle, tom. II. pag. 270 et 271.
*** Arist. l. c. lib. I. cap. 32. ed. Buhle, tom. II. pag. 274.
† Arist. l. c. lib. I. cap. 35. ed. B. t. II. p. 287. ed. Duvall, cap. 37.

hypothetischen Schlüssen u. s. w. Zuletzt geht er über auf die Zurückführung auf das Unmögliche.

„Der Schluss auf das Unmögliche wird gebildet, wenn das widersprechende Gegentheil des Schlusssatzes gesetzt, und ein anderer Vordersatz dazu genommen wird.* Die Zurückführung auf das Unmögliche unterscheidet sich von dem unmittelbaren Beweise dadurch, dass man gerade dasjenige, was man aufheben will, setzt, und auf einen offenbar falschen Satz zurückführt; der unmittelbare Beweis dagegen geht von zugestandenen Sätzen aus.**"

Darnach handelt er von den Schlüssen aus entgegengesetzten Vordersätzen, und geht dann wieder auf allgemeine Grundsätze über.

Allgemeine Grundsätze, die aus dem regelmässigen Schlusse für die Erkenntniss des Wahren überhaupt folgen.

„Da Einiges aus sich selber erkannt wird, Anderes nur durch Anderes, so wird der Fehler der falschen Annahme des Beweisgrundes dann begangen, wenn dasjenige, was nicht durch sich selbst erkannt werden kann, dennoch durch sich selbst bewiesen werden will.*** Der Fehler, „dass hieraus nicht das Falsche folgt," kommt bei den Schlüssen vor, welche eine Zurückführung auf das Unmögliche enthalten.†"

„Es trifft sich bisweilen, dass, wie wir uns bei dem Setzen der einzelnen Begriffe irren, nicht minder, dass der Irrthum in dem Dafürhalten (Urtheilen) liegt."

„Durch das Wissen des Allgemeinen wissen wir das Besondere, nicht aber durch ein für jeden einzelnen Fall besonderes und eigenthümliches Wissen. Es ist also wohl möglich, sich in solchen Fällen zu irren; jedoch nicht auf widerstreitend entgegengesetzte Weise, sondern so, dass wir das Wissen des Allgemeinen haben, aber im Besondern uns täuschen."

---

* Arist. Analyt. pr. lib. II. cap. 11. ed. Buhle, tom. II. pag. 367.
** Arist. l. c. lib. II. cap. 14. ed. Buhle, tom. II. pag. 377.
*** Arist. l. c. lib. II. cap. 18. ed. B. t. II. p. 391. ed. Duvall, cap. 16.
† Arist. l. c. lib. II. cap. 19. ed. B. t. II. p. 395. ed. Duvall, cap. 17.

„Man kann also wohl wissen, und zugleich sich irren über den nemlichen Gegenstand; jedoch nicht auf eine widerstreitende Weise." *

Allgemeine Begriffsbestimmungen, die aus der Form des Schliessens sich ergeben. Induction.

„Induction und der Schluss aus Induction besteht darin, dass das eine der beiden Glieder durch das andere derselben dem Mittelbegriff durch den Schluss beigelegt wird. Ein solcher inductiver Schluss hat einen ersten unvermittelten Vordersatz zum Gegenstand. Wo ein Mittelbegriff ist, da wird der Schluss durch den Mittelbegriff gebildet; wo aber kein Mittelbegriff ist, da geschieht es durch die Induction. In gewisser Weise ist die Induction dem Schlusse entgegengesetzt. Der Schluss zeigt nemlich durch den Mittelbegriff, dass der Oberbegriff dem Unterbegriff zukommt; die Induction aber zeigt durch den Unterbegriff, dass der Oberbegriff dem Mittelbegriff zukommt." **

Beispiel.

„Ein Beispiel ist dasjenige Verfahren, wenn man zeigt, dass der Oberbegriff dem Mittelbegriff durch Etwas zukommt, das dem dritten Begriff (Unterbegriff) ähnlich ist. Das Beispiel unterscheidet sich von der Induction darin: letztere zeigt aus allen Einzelheiten, dass der Oberbegriff dem Mittelbegriff zukommt, und knüpft den Schluss nicht an den Unterbegriff; ersteres aber knüpft den Schluss an den Unterbegriff, und führt den Beweis nicht aus allen, sondern nur aus einigen Einzelheiten." ***

Apagoge.

„Die Apagoge (Abduction) findet dann statt, wann der Oberbegriff dem Mittelbegriff ganz offenbar zukommt, und dabei der Mittelbegriff dem Unterbegriff zwar nicht offenbar zukommt, aber doch der Untersatz gleich glaubwürdig oder noch mehr glaubwürdig ist, als der Schlusssatz; ferner auch, wenn zwischen dem Unterbegriff und dem Mittelbegriff wenige Zwischenglieder sind. Durch die Apagoge kommen wir wenigstens im Allgemeinen der Wissenschaft näher." †

* Arist. Analyt. pr. lib. II. cap. 23. ed. Buhle, tom. II. p. 403 et 407.
** Arist. l. c. lib. II. cap. 25. ed. Buhle, tom. II. pag. 415.
*** Arist. l. c. lib. II. cap. 26. ed. Buhle, tom. II. pag. 417.
† Arist. l. c. lib. II. cap. 27. ed. Buhle, tom. II. pag. 419.

„Ein **Einwurf** ist ein Satz, der einem Vordersatze widerstreitend entgegengesetzt wird. Der Einwurf kann auf eine doppelte Weise und in zwei Figuren angebracht werden.* **Wahrscheinlich** ist ein unserer Vorstellung gemässer Satz. Wovon man weiss, dass es meistens wird oder nicht wird, ist oder nicht ist, das ist wahrscheinlich. Das **Enthymema** ist nun ein Schluss aus Wahrscheinlichkeiten, oder aus äussern Merkmalen."

Bedeutung der einzelnen Schlussfiguren.

„Das **Merkmal** kann auf eine dreifache Weise genommen werden; ebenso vielfach, als der Mittelbegriff in den Schlussfiguren. Der auf ein Merkmal gegründete Schluss in der ersten Figur ist unwiderleglich und unauflösbar, wenn er sonst wahr ist; denn er ist allgemein. Der Schluss in der dritten Figur ist auflösbar, auch wenn der Schlusssatz dem Inhalte nach wahr ist. Der Schluss der mittleren Figur aber ist hier immer und überall auflösbar und widerlegbar. Wahrheit können demnach alle die drei Schlussfiguren haben; jedoch mit den angegebenen Unterschieden."

„Vielleicht muss man die Merkmale so nach Schlussfiguren eintheilen, aber aus ihnen noch besonders das mittlere Merkmal, das beweisende Merkmal (oder Beweismittel) hervorheben. **Beweismittel** ist nemlich das, durch welches uns das Wissen über einen Gegenstand verschafft wird; von dieser Art ist aber eben jenes mittlere Merkmal."**

Nachdem Aristoteles in der ersten Analytik die einzelnen Schlussformen mit bewundernswerther Gründlichkeit durchgegangen, geht er nun in der zweiten Analytik auf die allgemeinen Principien des Denkens über, die sich ihm aus der Gleichmässigkeit der einzelnen Formen des Urtheilens und Schliessens ergeben.

---

* Arist. Analyt. pr. lib. II. cap. 28. ed. Buhle, tom. II. pag. 421.

** Arist. l. c. lib. II. cap. 29. ed. Buhle, tom. II. pag. 425 sq.

Zweite Analytika.

II. Zweite Analytik.

Aus den Schlussformen abgeleitete Grundgesetze des Erkennens. Von den Principien des Beweisens.

292. „Jedes verständige Lehren und Lernen geschieht durch eine schon vorhandene Kenntniss. Aehnlich verhält es sich mit dem logischen Wissen; sowohl mit demjenigen, welches auf Vernunftschlüssen, als mit demjenigen, welches auf Induction beruht. Die vorher vorhandene Kenntniss ist nothwendig eine doppelte. Entweder nemlich muss man nur die Kenntniss haben, dass Etwas ist, oder man muss auch verstehen, was dasselbe ist; zuweilen beides zusammen. Es hindert nichts, meiner Ansicht nach, Etwas, was man lernt, gewissermaassen zu wissen und auch nicht zu wissen. Das ist nicht widersinnig, wenn Jemand in irgend einer Hinsicht schon weiss, was er lernt. Aber das wäre widersinnig, wenn Jemand Etwas gerade so schon wüsste, wie und in welcher Beziehung er es erst kennen lernt." *

„Wir glauben, Etwas zu wissen, wenn wir die Ursache zu kennen glauben, durch welche Etwas ist, dass es die Ursache von diesem ist, und dass es unmöglich anders sein kann. Man kann daher auch sagen: das, wovon es schlechthin ein Wissen giebt, kann unmöglich anders sein, als es wirklich ist."

„Beweis nenne ich einen wissenschaftlichen Schluss; wissenschaftlich aber nenne ich einen Schluss, wenn wir dadurch, dass wir ihn haben, Etwas wissen."

„Etwas Wahres muss also Dasjenige sein, woraus ein Wissen hervorgeht, weil man das, was nicht ist, nicht wissen kann. Es muss ferner ein Erstes und an sich Unbeweisbares sein. Es muss dasselbe weiter ein ursachlicher Grund, es muss etwas Bekannteres, es muss etwas Eheres sein. Ein „ursachlicher Grund", weil wir nur dann wissen, wann wir den Grund wissen; etwas „Eheres", weil es eben ein Grund ist; „aus einem Ersten"

* Arist. Analyt. post. lib. I. cap. 1. ed. Buhle, tom. II. pag. 432.

ist so viel als: aus den der Sache jedesmal eigenthümlichen Principien. Ich nenne nemlich ein und dasselbe ein Erstes und Princip. Princip oder Anfang ist der unmittelbare Vordersatz eines Beweises. Unmittelbar ist derjenige Satz, vor welchem kein anderer vorhergeht."

„Einen unmittelbaren Anfangssatz von Schlüssen, welche nicht selbst bewiesen werden können, welchen dabei aber derjenige, welcher Etwas lernen will, nicht nothwendig schon vorher von selbst haben muss, nenne ich These; dagegen einen solchen, welchen der Lernende schon vorher von selbst haben muss, nenne ich Axiom. Eine These, welche den einen oder den andern Theil der Aussage annimmt, ist eine Hypothese; eine These, welche dieses nicht thut, ist eine Definition. Da der Schluss gerade dadurch sein Bestehen hat, dass Dasjenige, woraus er hervorgeht, wahr ist; so folgt nothwendig, dass man bei einem Beweis jenes Erste nicht nur ganz oder theilweise vor dem Beweise schon kennen muss, sondern auch, dass man es sogar noch mehr kennen muss, als das daraus Bewiesene." *

„Einige glauben, es sei im Beweisen ein Fortgehen in's Unendliche, indem man das Folgende ohne das Frühere nicht wissen könne, ein Erstes aber nicht vorhanden sei. Wenn sie aber auch irgendwo stehen bleiben und Principien annehmen, so sagen sie, diese seien unerkennbar, da sie keinen Beweis zulassen. Könne man aber das Erste nicht wissen, so könne man auch das daraus Folgende nicht wissen, wenigstens nicht schlechthin, sondern nur bedingungsweise, wenn jenes Erste wahr ist."

„Andere nehmen an, es könne nur durch Beweis gewusst werden; aber nichts hindere, Alles zu beweisen. Es sei nemlich möglich, den Beweis im Kreise zu führen, und Alles gegenseitig aus einander zu beweisen."

„Wir dagegen behaupten, dass nicht alles Wissen beweisbar sei, sondern dass das Unmittelbare sich nicht be-

* Arist. Analyt. post. lib. I. cap. 2. ed. Buhle, tom. II. pag. 436.



weisen lasse, und dass es nicht allein ein beweisbares Wissen gebe, sondern auch einen gewissen Anfang, vermöge dessen wir die einfachen Begriffe eines Schlusses erkennen." *

„Da Dasjenige, von dem es ein Wissen schlechthin giebt, nicht anders sein kann, so ist demnach alles Wissbare ein solches nur durch das beweisbare Wissen. Beweisbar aber ist das Wissen dadurch, dass wir einen Beweis davon haben, und Beweis ist ein Schluss aus nothwendigen Vordersätzen. Es ist deswegen jetzt anzugeben, aus welchen und aus welcherlei Begriffen die Beweise gebildet werden können." **

„Bei den Beweisen sind drei Stücke zu unterscheiden: Das eine ist der zu beweisende Schluss; das zweite sind die Axiome; das dritte ist der Gegenstand selbst." ***

„Bei einer jeden beweisbaren Wissenschaft sind im Ganzen drei Stücke, die sie als seiend setzt. Diese sind: Ihr Gegenstand oder Dasjenige, dessen wesentliche Bestimmungen sie betrachtet; dann die gemeinsamen Sätze, die wir Axiome nennen, aus welchen, als aus dem Ersten, die Beweise abgeleitet werden; drittens endlich nimmt eine jede Wissenschaft an, was eine jede jener wesentlichen Bestimmungen bedeute. Die Definitionen braucht man nur zu verstehen. Hinsichtlich dieser gemeinsamen Grundsätze † stimmen alle Wissenschaften überein." ††

„Das Wissen des „Dass" unterscheidet sich von dem Wissen des „Warum" zuerst schon in einer und derselben Wissenschaft auf eine doppelte Weise. Das Wissen des Warum geht gerade auf die erste Ursache zurück." †††

„Es ist offenbar, dass, wenn eine sinnliche Wahrnehmung mangelt, auch das entsprechende Wissen mangle; wir

* Arist. Analyt. post. lib. I. cap. 3. ed. Buhle, tom. II. pag. 441 sq.

** Arist. l. c. lib. I. cap. 4. ed. Buhle, tom. II. pag. 446.

*** Arist. l. c. lib. I. cap. 7. ed. Buhle, tom. II. pag. 461.

† Arist. l. c. lib. I. cap. 10. ed. Buhle, tom. II. pag. 468.

†† Arist. l. c. lib. I. cap. 10. ed. Buhle, tom. II. pag. 480.

††† Arist. l. c. lib. I. cap. 13. ed. Buhle, tom. II. pag. 481.

wissen nemlich entweder durch Induction oder durch Beweis. Der Beweis wird aus dem Allgemeinen geführt; die Induction beruht auf dem Einzelnen. Das Allgemeine aber kann man unmöglich anders kennen lernen, als durch Induction. * Induction ohne sinnliche Wahrnehmung ist nicht möglich."

Hieraus ergiebt sich nun dem Aristoteles der Beweis für die nothwendige Voraussetzung von unbeweisbaren Principien.

„Wenn man überhaupt Etwas definiren und das Wesen eines Gegenstandes erkennen, zugleich aber auch das Unendliche nicht durchnehmen kann, so müssen nothwendig die Prädicate, welche das Wesentliche enthalten, begrenzt sein." **

„Alles, was eine Wesenheit (Substanz) bedeutet, bedeutet Das, wovon das Attribut ausgesagt wird. Was aber nicht Wesenheit bedeutet, sondern von einem Subjecte sonst ausgesagt wird, ohne jenes Subject oder Etwas der Art zu sein, ist Accidenz oder etwas zufällig Zukommendes. Wesenheit (Substanz) kann man definiren." ***

„Als Gattungsbegriffe können zwei Begriffe, von denen der eine Accidenz ist, nicht gegenseitig von einander prädicirt werden; sonst wäre der eine gerade, was der andere ist. Auch nicht die Qualität oder eine der folgenden Kategorieen kann anders, denn nur als Accidenz beigelegt werden. Alle diese übrigen Kategorieen nemlich sind Accidenzien und werden der Substanz beigelegt. Alles dieses aber ist, wie nicht minder die Gattungen der Kategorieen, begrenzt." †

„Das, wovon die Accidenzien ausgesagt werden, ist das in dem Wesen eines jeden Dinges Begriffene; dieses aber ist nicht unbegrenzt. Aufsteigend nach oben, muss also nothwendig Etwas sein, welchem Etwas als Erstes beigelegt wird, und diesem wieder ein Anderes. Auf der andern

---

* Arist. Analyt. post. lib. I. cap. 18. ed. Buhle, tom. II. pag. 501.
** Arist. l. c. lib. I. cap. 22. ed. Buhle, tom. II. pag. 511.
*** Arist. l. c. lib. I. cap. 22. ed. Buhle, tom. II. pag. 513.
† Arist. l. c. lib. I. cap. 22. ed. Buhle, tom. II. pag. 515.

Seite, nach unten hin, muss es gleichfalls stehen bleiben; es muss Etwas sein, was nicht mehr von einem andern Eheren ausgesagt wird, und von welchem kein anderes Eheres ausgesagt wird.“ *

„Das An sich ist doppelt: einmal gehört hieher Alles, was in der Definition, die von einem Subjecte gegeben wird, begriffen ist, und umgekehrt das, welchem das Subject bei einer gegebenen Definition beigelegt wird. — So sind beide reciprocabel und keines reicht über das andere hinaus. Aber auch das, was in der Definition enthalten ist, ist nicht unbegrenzt. Sonst könnte man nicht definiren. Daher, wenn alle Attribute als An sich bezeichnet werden, alles An sich aber nicht unbegrenzt ist, so wird man wohl bei dem Aufsteigen der Begriffe an einem Punkte stehen bleiben. Ist dieses so, dann ist auch wohl das, was zwischen den beiden Grenzen in der Mitte ist, begrenzt. Wenn aber dieses ist, so ist offenbar, dass bei den Beweisen unvermittelte Anfänge (Principien) sein müssen, und dass nicht Alles sich beweisen lässt.“ **

„Das Allgemeine enthält mehr den Grund einer Sache, als das Besondere.“

„Wenn wir bei Erforschung der Gründe dann am besten Etwas wissen, wenn wir wissen, weswegen Etwas ist, so werden wir auch im Uebrigen dann am besten Etwas wissen, wenn die gewusste Sache nicht deswegen ist, weil ein Anderes ist. Dann ist aber gerade unser Wissen das Wissen eines Allgemeinen. Das Allgemeine geht auf das Einfache und Begrenzte. In so fern also Etwas allgemein ist, ist es mehr wissbar.“

„Wer das Allgemeine weiss, weiss auch das darunter begriffene Besondere, weil wir, wenn wir den Obersatz haben, damit auch zugleich dem Vermögen und Sinne nach den Untersatz haben. Das Allgemeine weiss man mehr, ***

* Arist. Analyt. post. lib. I. cap. 22. ed. Buhle, tom. II. pag. 516.
** Arist. l. c. lib. I. cap. 22. ed. Buhle, tom. II. pag. 518.
*** Arist. l. c. lib. I. cap. 24. ed. Buhle, tom. II. pag. 529 — 531.



weil man es beweist durch den Mittelbegriff, welcher dem Princip näher ist. Am nächsten ist das Unmittelbare."

Die Definition.

„Durch den Sinn allein kann man nicht wissen; das Allgemeine kann man unmöglich mit dem Sinne wahrnehmen. Da nun die Beweise auf dem Allgemeinen beruhen, so geht daraus offenbar hervor, dass der Sinn nicht Wissen giebt. — Wohl aber werden wir aus der wiederholten sinnlichen Wahrnehmung derselben Erscheinung dem Allgemeinen nachgehen, und so den Beweis finden. Aus vielem Einzelnen wird das Allgemeine offenbar. Das Allgemeine ist hoch anzuschlagen, weil es die Ursachen der einzelnen Erscheinungen offenbart. * Dass alle Schlüsse dieselben Principien haben, ist unmöglich. Die Principien selbst sind von doppelter Art, solche, aus welchen die Beweise geführt werden, und solche, welche den Gegenstand der Wissenschaft bilden. Die erstern sind die allgemeinen, die zweiten sind die besondern." **

„Das Wissbare und das Wissen unterscheidet sich von dem nur Gemeinten und der Meinung. Das Wissen ist allgemein und durch Nothwendigkeit. Wenn man zwar das Wahre trifft, aber ohne zu wissen, dass Das, was man sich vorstellt, dem Gegenstande als wesentlich und seiner Art nach zukomme, so wird man nur meinen. Die wahre oder die falsche Meinung haben denselben Gegenstand; aber dem Wesen und dem Begriffe nach ist er nicht dasselbe. Aehnlicher Weise Wissen und Meinung." ***

„Wenn wir suchen, ob Etwas so oder so ist, so suchen wir, ob ein Mittelbegriff dafür sei oder nicht. Haben wir erkannt, dass Etwas so ist, dann suchen wir, warum es ist und was es ist, und auch dann suchen wir den Mittelbegriff. Der Mittelbegriff enthält die Ursache und den Grund der Sache. Dieses ist aber gerade, was man bei allen Fragen sucht. Demnach ist Wissen, Was Etwas ist, so viel als wissen, Warum Etwas ist." †

---

* Arist. Analyt. post. lib. I. cap. 31. ed. Buhle, tom. II. pag. 542.

** Arist. l. c. lib. I. cap. 32. ed. Buhle, tom. II. pag. 544 — 548.

*** Arist. l. c. lib. I. cap. 33. ed. Buhle, tom. II. pag. 548.

† Arist. l. c. lib. II. cap. 2. ed. Buhle, tom. II. pag. 557.

„Wissen, was Etwas ist, und den Grund wissen von dem, was Etwas ist, ist Dasselbe. Die Ursache davon ist, weil es überhaupt von Allem, was ein Ding ist, einen Grund giebt. Dieser Grund ist nun entweder Dasselbe, was die Sache selbst ist oder davon verschieden. Ist er von der Sache selbst verschieden, so ist dabei Das, was die Sache ist, entweder beweisbar oder unbeweisbar. Ist dieses beweisbar, dann muss der Grund selbst den Mittelbegriff des Beweises bilden. Wie wir das Warum erst suchen, wenn wir das Dass haben, bisweilen aber auch dieses Beide zugleich uns offenbar wird, dabei aber das Warum nicht erkannt werden kann vor dem Dass; so kann ähnlicher Weise der Begriff einer Sache nicht gewusst werden, ohne die Kenntniss, dass die Sache ist. Es ist unmöglich, zu wissen, was Etwas ist, ohne zu wissen, ob es ist."

„Ob eine Sache ist, wissen wir bisweilen nur aus accidentellen Eigenschaften, bisweilen aus wesentlichen Theilen der Sache selbst. Bei Allem, von welchem wir nur nach einer zufälligen Eigenschaft wissen, dass es ist, wissen wir nothwendiger Weise nichts von seinem Wesen. Suchen aber, was Etwas ist, ohne zu wissen, ob es nur existirt, heisst Nichts suchen. Wenn wir den Grund gefunden haben, dann wissen wir zugleich das Dass und das Warum, wenn die Definition durch den Mittelbegriff sich beweisen lässt. Lässt sich kein solcher Beweis geben, dann wissen wir nur das Dass, nicht aber das Warum."

„Darnach giebt es von dem, was eine Sache ist, weder einen Schluss, noch einen Beweis; wohl aber wird Das, was eine Sache ist, mit Hülfe eines Schlusses und Beweises klar gemacht. Daraus geht hervor, dass Dasjenige, was eine Sache ist, theilweise unvermittelt und Princip ist, was man also voraussetzen, oder auf irgend eine andere solche Art ohne Beweis deutlich machen muss." *

„Da die Definition die in zusammenhängender Rede vorge- **

* Arist. Analyt. post. lib. II. cap. 8. ed. Buhle, tom. II. pag. 576.
** Arist. l. c. lib. II. cap. 8. ed. Buhle, tom. II. pag. 580.

tragene Aussage dessen ist, was eine Sache ist, so ist diese Aussage erstens eine blosse Namenserklärung; die andere Art derselben besteht in der Aussage, warum Etwas ist. Derjenige, welcher eine Wortdefinition giebt, giebt nur eine Bedeutung an, zeigt und erklärt jedoch nichts; wer eine Definition der zweiten Art giebt, giebt gleichsam einen Beweis über das Wesen der Sache, welcher sich von einem wirklichen Beweis fast nur durch die Form unterscheidet. Die Definition solcher Begriffe, welche unvermittelt sind, ist ein ohne Beweis aufgestellter Satz. So ist also die Definition dreierlei: erstens eine ohne Beweis gegebene Aussage darüber, was ein Gegenstand sei; oder zweitens ein Schluss darüber, was er sei, und nur durch die Form von dem Beweise verschieden; oder drittens der Schlusssatz eines über das Wesen einer Sache gegebenen Beweises." *

Das Wesen wird somit durch die Definition bestimmt. Darin liegt aber auch ein nothwendiges Verhältniss zum Warum, oder zur Ursache, und dieses wird nun gleichfalls auseinander gesetzt.

Verhältniss zu den Ursachen.

„Ursachen giebt es viererlei: nemlich erstens der Begriff der Sache (die Formbestimmung); zweitens das, was nothwendig sein muss, wenn das Besondere ist; drittens das, was die erste Bewegung zur Sache giebt; viertens das, weswegen Etwas geschieht."

„Die Entstehung einer Sache verhält sich in Bezug auf die Endursache umgekehrt, als wie in Bezug auf die bewirkende Ursache. In dem letztern Falle nemlich muss die Ursache der Zeit nach früher sein. Dagegen bei der Endursache ist das letzte Glied das der Zeit nach frühere, und die Endursache, welche das Weswegen enthält, das der Zeit nach letzte. Dasselbe kann Endursache sein und zugleich mit Nothwendigkeit. Das Meiste ist von dieser Art, zugleich aus Nothwendigkeit und eines Endzweckes wegen, besonders das, was von Natur ist." **

---

* Arist. Analyt. post. lib. II. cap. 9. ed. Buhle, tom. II. pag. 581.
** Arist. l. c. lib. II. cap. 10. ed. Buhle, tom. II. pag. 584 et 587.

„Die nemliche Ursache, welche ein Ding, das ist, hat, gilt für dasselbe auch, wenn es wird, wenn es vergangen ist, und wenn es sein wird; nur ist die Ursache dann auch bei Dem, was ist, gleichfalls seiend, bei dem Vergangenen vergangen, und bei dem Zukünftigen zukünftig."

„Wenn das Eine geschehen ist, muss nicht das Andere künftig sein; die vermittelnde Ursache muss vielmehr gleichartig sein; für das Vergangene vergangen, für das Zukünftige zukünftig, für das Werdende werdend. Das Werdende und Gewordene hängt nicht durch Fortsetzung zusammen; vielmehr, wie sich die Linie zum Punkte verhält, so verhält sich das Werden zum Gewordensein." *

„Von Dem, was einem jeden Dinge zukommt, erstreckt sich Einiges weiter, als das Ding selbst, jedoch nicht über die Gattung hinaus, zu welcher das Ding selbst gehört. Bei der Definition muss man so weit gehen, dass ein jeder einzelne Bestandtheil der Definition weiter geht, als das Definirte, aber alle zusammen nicht weiter; diess muss dann das Wesen der Sache sein. Da das von Gegenständen Ausgesagte auf das Was sich bezieht, da ferner die Attribute nothwendig sind, so muss das, was in der Definition ausgesagt worden ist, nothwendig sein. Wenn die gegebene Definition sich nicht weiter erstreckt, als auf die Individuen, so muss wohl immer das Wesen in dieser Definition enthalten sein. Wenn man ein Ganzes zu behandeln hat, so muss man den Gattungsbegriff in die ersten Arten theilen. Dann muss man diese zu definiren suchen. Darauf muss man zu erhalten suchen, was der Gattungsbegriff sei; dann die eigenthümlichen Merkmale aus ersten Arten. Die Eintheilungen nach Art-Unterschieden sind dienlich, um zu erschliessen, was ein Gegenstand ist. Es ist offenbar, dass, wenn man auf diese Art fortschreitend dahin kommt, dass man keinen weitern Art-Unterschied mehr auffindet, dann der Begriff des Wesens gefunden ist. Dass aber Alles unter die Eintheilung fallen muss,

* Arist. Analyt. post. lib. II. cap. 11. ed. Buhle, t. II. p. 589 et 591.

wenn die Theilungsglieder so einander entgegengesetzt sind, dass kein Drittes dazwischen ist; dieses muss nothwendig so sein, wenn der aufgefasste Unterschied wirklich der erste Unterschied des Gattungsbegriffes ist."

Auffindung der Definition. Letztes Erkenntnissprincip.

„Um eine Definition vermittelst der Eintheilung zu bilden, muss man auf Dreierlei sehen, nemlich: dass man nur wesentliche Attribute dazu nehme; dass man diese in der gehörigen Ordnung auf einander folgen lasse; und endlich, dass sie vollständig Alles, was hieher gehört, umfassen."

„Das Aufsuchen der Definitionen hat auf folgende Weise zu geschehen. Man betrachtet zuerst ähnliche und unterschiedene Einzelwesen, und sieht, was sie alle als Dasselbe haben; dann betrachtet man andere, welche der nemlichen Gattung angehören, und unter sich zu derselben Art, aber dabei von jenen andern der Art nach verschieden sind. Nun muss man sehen, ob Etwas den beiden angenommenen Klassen von Einzelwesen gemeinschaftlich und bei beiden Dasselbe ist, bis man zu einem Begriffe dabei kommt; dieser wird dann die Definition der Sache sein. Kommt man aber nicht zu einem Begriffe bei diesem Gange, sondern zu zwei oder mehr, so ist das Gesuchte nicht Eines, sondern mehrerlei."

„Wie man bei den Beweisen auf das richtige Schliessen zu sehen hat, so bei den Definitionen auf die Deutlichkeit." *

„Der Mittelbegriff enthält jedesmal die Erklärung des Oberbegriffes. Deswegen geht alle wissenschaftliche Erkenntniss von der Definition aus. Es ist klar, dass diejenigen Mittelbegriffe als die Ursachen anzusehen sind, welche dem Begriffe, den sie als Ursachen bedingen sollen, am nächsten stehen." **

„Dass man nicht zu einem Wissen durch Beweis gelangen kann, wenn man nicht die ersten unvermittelten

* Arist. Analyt. post. lib. II. cap. 12. ed. Buhle, tom. II. pag. 596 sq.

** Arist. l. c. lib. II. cap. 14. ed. Buhle, tom. II. pag. 614 et 616.

Principien kennt, ist schon gesagt worden; nun entsteht aber die Frage, ob die Kenntniss der Principien und die Kenntniss des durch Beweis Vermittelten dieselbe sei oder nicht; ferner, ob diese Kenntniss des Einen und des Andern ein Wissen sei; endlich, ob das Vermögen, die Principien zu erkennen, nicht von Natur in uns ist.«

„Es folgt nothwendig, dass wir ein gewisses Vermögen, die Principien zu erkennen, haben müssen; ein Vermögen, welches jedoch nicht von der Art ist, dass es hinsichtlich der Genauigkeit den Vorzug vor dem Wissen durch Beweis hätte. Ein solches Vermögen in verschiedenen Graden zeigt sich als allen lebenden Wesen zukommend. Alle haben nemlich ein gewisses angebornes Vermögen, die Dinge zu unterscheiden, welches man Sinn nennt. Indem nun der Sinn von Natur vorhanden ist, so findet bei einem Theil der Thiere ein Beharren der Sinneswahrnehmungen statt, bei dem andern Theile nicht. Diejenigen, bei welchen Beharren der Sinneswahrnehmungen stattfindet, haben das Vermögen, auch ausser dem Moment der sinnlichen Wahrnehmung eine Vorstellung davon in der Seele zu haben. — Bei einigen lebenden Wesen entsteht aus der Erinnerung vieler solcher Vorstellungen ein Begriff (λόγος), bei andern nicht.«

„Aus der sinnlichen Wahrnehmung entsteht nemlich das Gedächtniss; aus dem Gedächtniss entsteht die Erfahrung. Viele numerisch verschiedene Sinneswahrnehmungen bilden eine Erfahrung. Aus der Erfahrung oder aus dem Ganzen und Allgemeinen von jenem Einen ausser dem Vielen, was in allem Einzelnen dasselbe ist, entsteht nun Kunst und Wissenschaft; wenn es sich von Etwas handelt, was zum Werden gebracht werden soll, Kunst, in Bezug auf das Seiende aber Wissenschaft.«

„Wenn eine Wahrnehmung mehrerer Dinge als nicht unterschiedener in der Seele haftet, so ist das erste Allgemeine gewonnen. Man nimmt zwar fortwährend durch die sinnliche Anschauung das Einzelne wahr, aber die Wahr-

nehmung wird auf ein Allgemeines bezogen. Wiederum bleibt in der Seele diese allgemeine Vorstellung, bis daraus das höhere Allgemeine und Ungetheilte sich bildet und beharrt."

„Daraus geht hervor, dass wir die erste Kenntniss nothwendig durch Induction erhalten. Nun sind von den verschiedenen Arten des Denkens, wodurch wir das Wahre erkennen, die einen immer wahr, die andern lassen auch den Irrthum zu, wie die Meinung und die Verstandesthätigkeit (λογισμός); immer wahr aber ist die Wissenschaft und die Vernunft (der Geist, νοῦς). Da nun die Principien bekannter sind, als die Beweise; da ferner alles Wissen auf dem Wege des Beweises gewonnen wird; so kann das Wissen nicht die Principien zum Gegenstande haben. Da nun aber an Wahrheit Nichts das Wissen übertreffen kann, als die Vernunft, so wird wohl die Vernunft die Principien zu ihrem Gegenstande haben. Das Princip des Beweises kann nicht wieder Beweis sein; und das Princip des Wissens nicht wieder Wissen. Wenn wir also kein anderes wahres Denken ausser dem Wissen haben, als die Vernunft, so ist die Vernunft das Princip des Wissens. Sie ist gleichsam der Grund des Grundes, und ebenso, wie die Vernunft zum Wissen, so verhält sich das Wissen zu allem Uebrigen." *

Topika.

d. Anwendung der logischen Regeln auf den dialectischen Streit.

293. Die Bücher der Topika haben die Dialectik im engern Sinne des Wortes zum Gegenstand. Das Verhältniss der Dialectik zu den übrigen Theilen der Logik giebt Aristoteles selbst im Anfange dieses Werkes (Topik. I. 1.) näher an, und ausserdem noch in den Sophisticis Elenchis, cap. 2. §. 2.: „Es giebt bei der wissenschaftlichen Besprechung vier Gattungen von Gründen, nemlich:

* Arist. Analyt. post. lib. II. cap. XIX.

didascalische, pirastische, dialectische und eristische. Didascalische (Gründe für den wissenschaftlichen Lehrvortrag) sind solche, welche aus den einer besondern Wissenschaft angehörenden Principien und nicht aus den subjectiven Meinungen des Antwortenden ihre Schlüsse hernehmen: hier muss der Lernende glauben. Die dialectischen Gründe (Gründe für das Disputiren über einen Gegenstand) können auch von dem bloss Wahrscheinlichen (und dem nicht absolut Gewissen) hergenommen sein, wenn sie nur dazu dienen, das Entgegengesetzte des aufgestellten Satzes zu beweisen. Die pirastischen (prüfenden, versuchenden) werden hergenommen von den Sätzen, welche dem Antwortenden wahr scheinen und welche zugleich der Lehrende und Fragende kennen muss. Die eristischen (streitsüchtigen) schliessen aus Sätzen, welche glaubhaft scheinen, aber es nicht wirklich sind; oder welche den Anschein von Schlüssen haben, aber nicht wirklich Schlüsse sind. Von den didascalischen und apodictischen Schlüssen ist in der Analytik gehandelt worden; von den didactischen und pirastischen am andern Orte (nemlich in der Topik); von den eristischen und agonistischen wollen wir jetzt handeln."

Die von Aristoteles gegebene Theorie der Disputirkunst besteht darin, dass gewisse allgemeine formelle Gesichtspunkte (*τόποι*, loci, loci communes, Gemeinplätze) aufgestellt werden, welche für alle einzelnen concreten Sätze, ihr materieller Inhalt mag sein, welcher er will, zur Auffindung und Beurtheilung der Gründe für und wider eine Behauptung dienen. Von diesen allgemeinen Gesichtspunkten (*τόποι*) hat das Werk den Namen Topik (*Τοπικά*).

In dem ersten Buche wird nach einer Einleitung über Inhalt, Zweck und Interesse des Gegenstandes als Grundlage der ganzen übrigen Abhandlung die Nachweisung gegeben, dass alle Attribute, welche man überhaupt einem Subjecte beilegen oder bestreiten kann, sich auf vier Classen vertheilen lassen: Definition (ὅρος), Gattung (γένος), Eigenthümliches (ἴδιον), zufälliges Merkmal (συμβεβηκὸς, Accidens). In den folgenden sechs Büchern werden nun für eine jede dieser vier Classen die dahin gehörigen allgemeinen Gesichtspunkte (τόποι) aufgezählt und erklärt, und zwar in folgender Ordnung: In dem zweiten und dritten Buche wird von dem Accidens gehandelt; in dem vierten von der Gattung; in dem fünften von den Eigenschaften; in dem sechsten und siebenten von der Definition; das achte Buch enthält eine practische Anleitung zur Anwendung der dialectischen Regeln auf das Fragen und Antworten.

Da die Topik keine weitere Entwicklung der Principien der aristotelischen Denklehre enthält, so ist eine nähere Inhaltsangabe der Bücher der Topik für den Zweck einer Darstellung seines Systems ausser dem Plane. Dasselbe gilt von dem Buche:

Von den sophistischen Trugschlüssen (Elenchen).

e. Weitere Anwendung der logischen Regeln auf die Lösung falscher Schlüsse.

294. Im Allgemeinen zeigt Aristoteles, dass alles Schliessen entweder auf das Wahre, oder Wahrscheinliche, oder Falsche gehe. Es sei daher nothwendig, dass es nur drei Arten von Schlüssen gebe: die erste Art, die die demonstrativen, die zweite, die die dialectischen, und die dritte, die die sophistischen oder Streitschlüsse in sich begreift. Ueber den demonstrativen und dialectischen

Schluss handelt Aristoteles in der Analytik und Topik; er geht nun über zu den sophistischen Schlüssen, die zu beweisen scheinen, aber dennoch nicht beweisen, und daher nicht wahre Schlüsse, Trugschlüsse (elenchi) sind. Die sophistische Kunst bildet keinen eigenen Theil der Logik, sondern ist ein Theil der Dialectik. Dass das Buch der sophistischen Trugschlüsse von der Topik getrennt wurde, hat seinen Grund darin, weil Aristoteles in demselben ebensowohl die Kunst des sophistischen Disputirens, wie die der Vermeidung der sophistischen Spitzfindigkeiten lehrt.

b. Anhang zu den logischen Untersuchungen.

295. Als Anhang zu den Büchern der Logik können die Schriften des Aristoteles über die Rede und Dichtkunst betrachtet werden, indem sie die Philosophie nicht weiter führen, sondern bloss eine Anwendung der in der Hermeneutik und Topik gegebenen Regeln auf Bedürfnisse der damaligen Zeit enthalten.

I. Die Rhetorik.

α. Die Rhetorik.

Die Rhetorik besteht aus drei Büchern. Das erste handelt 1. vom Stoffe, vom Nutzen und vom Geschäfte, 2. vom Wesen der Redekunst und von den Ueberzeugungsmitteln; 3. von den drei Arten der Rede: der politischen, der gerichtlichen und der Schaurede; 4. von der politischen Beredsamkeit insbesondere (von der Bildung der Intelligenz des Redners zu diesem Geschäfte). Im 5., 6., 7. und 8. Capitel werden die Motive angegeben, welche bei politischen Reden angewendet werden können. Das 9. Capitel handelt von der Schaurede; dann geht Aristoteles auf die gerichtlichen Reden über, und behandelt im 10. und den folgenden Capiteln die Arten der Vergehungen und ihre

mögliche Entschuldigung. Im 15. und letzten Capitel werden dann noch ausser der eigentlichen Kunst liegende Ueberzeugungsmittel angeführt.

Das zweite Buch handelt zuerst vom Einflusse der Stimmung auf das Urtheil; dann geht Aristoteles zu der Abhandlung über die einzelnen Affecte über und charakterisirt in den folgenden Capiteln die Liebe und den Hass, die Furcht, die Scham, das Dankgefühl, das Mitleiden, den Neid, das Eifern, den Charakter der Jugend, das hohe und das Mannesalter, den Charakter der Adeligen, der Reichen, derer, welche im Besitze von Gewalt und im Glücke sich befinden. An diese psychologische Anweisung schliesst sich dann die logische an über das, was den Reden aller drei Arten gemeinschaftlich zukommt. Diese handelt sofort vom Möglichen und Unmöglichen, vom Beispiele, von der Gnome, dem Enthymema, der Beweisentkräftung, dem Vergrössern und Verringern.

Das dritte Buch beginnt mit einer Einleitung zu der Lehre über die Form der Rede im Allgemeinen und den Vortrag insbesondere. Zeigt dann, wie Sprache und Styl zu behandeln ist, und im Einzelnen wird zuerst das Frostige im Style getadelt, dann vom Bilde oder der Vergleichung, von der Sprachreinheit, vom Grandiosen und dem Anstand in der Sprache, ferner vom Rhythmus, vom Periodenbau, von der Feinheit des Ausdrucks und dem Witzworte gehandelt und gezeigt, wie man lebhafte Anschauungen erzeuge. Nun werden die Redetheile und ihre Ordnung besprochen; zuerst der Eingang der Rede, dann die Verdächtigung des Gegners und ihre Entkräftigung (als Theile des Eingangs), hernach folgt die Erzählung, dann geht man zu den Beglaubigungsgründen über;

zwischen hinein kann die Frage und das Lächerlichmachen des Gegners gemischt werden. Das letzte Gewicht liegt dann auf dem Epilog oder dem Schlusse. Man sieht, wie äusserlich Aristoteles das Ganze behandelt, und wie wenig diese drei Bücher von der Rhetorik zur Kenntniss seiner Philosophie beitragen. Derselbe Fall ist es mit der

II. Poetik.

β. Die Poetik.

296. Sie zerfällt in drei Theile. Der erste handelt von der Poesie im Allgemeinen. Aristoteles spricht über die verschiedenen Arten der Dichtkunst und der darstellenden Kunst überhaupt, über die verschiedenen Mittel der Darstellung, die Gegenstände, die auf die Entstehung der Dichtkunst einwirkenden Ursachen und über ihren natürlichen Entwicklungsgang, vermöge dessen aus dem Trieb nach Darstellung bei ernsteren Naturen die Tragödie, bei gemeineren die Comödie sich bildete; endlich über die Verwandtschaft der Tragödie und des Epos. Die Behandlung des Epos und der Comödie verschiebt er auf später und wendet sich im zweiten Theile zu der Tragödie. Er giebt ihre Definition und zählt ihre sechs Theile auf (Mythus, Charakter, Diction, Sinnesart, theatralische Ausrüstung und Musik). Die Seele des Ganzen ist der Mythus, dessen Beschaffenheit auseinandergesetzt wird. Peripetien und Erkennungsscenen sind die Hauptmotive, welche der Composition des Mythus Leben geben. In Rücksicht auf den äussern Bau hat die Tragödie vier Theile: *πρόλογος*, *ἐπεισόδιον*, *ἔξοδος* und *χορικὸν*. Darnach folgen noch Regeln für die innere Anlage der Tragödie; für die Erregung von Mitleid und Furcht; für die Schilderung von Charakteren; für die Behandlung

der Erkennungsscenen; für die scenische Composition; über die Verknüpfung und Lösung; über den Gedanken und die Diction; über den Ausdruck im Einzelnen.

Im dritten Theile wird das Epos behandelt, der Unterschied der epischen von der historischen Composition, dann der Unterschied zwischen Tragödie und Epos auseinander gesetzt, an dem Beispiele Homer's gezeigt, wie der epische Stoff auf die wahrscheinlichste Weise zu behandeln sei. Darnach werden die Ausstellungen, die man dem Dichter machen kann, aufgeführt, und die Lösung derselben gegeben. Zum Schlusse bringt er noch die Frage, ob die epische oder die tragische Dichtung den Vorzug verdiene, welche zum Vortheile der Tragödie entschieden wird.

Aristoteles drei Bücher von der Seele.

b. Die Schriften des Aristoteles, welche die Physik betreffen.

α. Die psychologischen Schriften.

1. Die drei Bücher von der Seele.

1. Erstes Buch. Einleitung und Begriffsbestimmung.

297. „Wenn wir zu dem, was schön und ehrenwerth ist, die Erkenntniss zählen, mehr aber eine als die andere, entweder der grösseren Schärfe nach, oder weil sie Besseres und Wunderwürdigeres zum Gegenstande hat: so können wir wohl in beiderlei Hinsicht die Wissenschaft von der Seele mit gutem Grunde unter die ersten setzen. Wir suchen aber zu betrachten und zu erkennen ihre Natur und ihr Wesen; sodann, was ihr anhängt, wovon Einiges eigenthümliche Zustände der Seele zu sein scheinen, Anderes gemeinschaftliche und den Thieren durch sie zukommend. Zuerst nun muss man vielleicht unterscheiden, in welcher Gattung und was sie ist; ich meine, ob ein Etwas und Wesen, oder eine Beschaffenheit, oder eine Grösse, oder irgend eine andere der unterschiedenen Grundbestimmungen; ferner, ob unter dem, was der Möglichkeit nach ist, oder vielmehr eine Wirklichkeit; denn der Unterschied ist nicht gering.“ *

---

* Arist. de anima, lib. I. cap. 1. Ed. Lugd. tom. I. pag. 397.

„In der Untersuchung nun über die Seele müssen wir zugleich, als ungewiss durchsprechend dasjenige, worüber wir im Fortgange zur Gewissheit kommen sollen, die Meinungen der Vorgänger mit durchgehen, welche etwas über sie aufstellten, damit wir, was richtig gesagt ist, aufnehmen; wenn aber etwas nicht richtig, dieses vermeiden. Das Beseelte nun scheint sich von dem Unbeseelten durch zweierlei vornehmlich zu unterscheiden: durch Bewegung und Empfindung. Da aber für etwas sowohl zum Bewegen Geeignetes die Seele galt, als auch zum Erkennen, so haben Einige sie dergestalt aus beiden zusammengesetzt, indem sie die Seele bezeichneten als eine Zahl, bewegend sich selber. Es lassen aber Alle die Seele bedingt werden durch dreierlei: Bewegung, Empfindung und Unkörperlichkeit. Weil nemlich die Seele Alles erkennet, so setzen sie sie zusammen aus Allem dem Ursprünglichen. Jene aber unternehmen bloss, zu sagen, * was für ein Ding die Seele ist; über den aufnehmenden Körper aber fügen sie keine Bestimmungen hinzu, gleich, als lasse sich denken, nach den pythagorischen Dichtungen, dass jede beliebige Seele in jeden beliebigen Körper einkehre." **

„Auch eine andere Meinung überliefert man von der Seele, die vielen Glauben einflösset. Einen Einklang nemlich nennen sie Einige. Der Einklang nemlich sei eine Mischung und Zusammensetzung von Gegensätzen, und der Körper bestehe aus Gegensätzen. Allein der Einklang ist ein Verhältniss des Vermischten, oder eine Zusammensetzung; die Seele aber kann keines von diesen beiden sein." ***

Aristoteles, von der Seele, übersetzt und erläutert von C. H. Weisse. Leipzig 1828. 8. Seite 3.

* Arist. de anima, lib. I. cap. 2. Ed. Lugd. tom. I. pag. 381. Weisse, S. 7 u. 12.

** Arist. l. c. lib. I. cap. 3. Ed. Lugd. tom. I. pag. 383. Weisse, S. 18.

*** Arist. l. c. lib. I. cap. 4. Ed. Lugd. tom. I. pag. 385. Weisse, S. 18.

„Es bleibt nun übrig, zu untersuchen, was damit gesagt werde, dass sie aus den Elementen sei; sie sagen nemlich so, damit sie empfinde das Seiende, und jedwedes Ding erkenne. Sie behaupten nemlich, dass sie durch Gleiches das Gleichartige erkenne; als setzten sie in die Seele die Dinge. Es ergiebt sich aber dann, dass weder das Erkennen der Seele zukommt, weil sie aus den Elementen ist, noch auch dass, sie bewege sich, richtig und mit Wahrheit gesagt wird." *

2. Zweites Buch. Begriff der Seele, ihre Anlagen, Empfindung und Sinn.

298. „Wir nennen nun eine Gattung des Seienden, das Wesen. Hievon aber einen Theil als Stoff, was an und für sich nicht ein bestimmtes Etwas ist; einen andern Form und Gestalt, nach welcher nun genannt wird ein Etwas; und drittens das, was aus diesen besteht. Es ist aber der Stoff Möglichkeit, die Formbestimmung aber Wirklichkeit. — Von dem Natürlichen nun hat einiges Leben, anderes nicht. Leben aber nennen wir, die Ernährung durch sich selbst und Wachsthum und Abnahme. Demnach wäre jeder natürliche Körper zu Grundeliegendes und Stoff. Es muss also die Seele Wesen sein, als Formbestimmung eines natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Dieses Wesen aber ist Wirklichkeit; dieses Körpers Wirklichkeit also. — Darum ist die Seele: die erste Wirklichkeit eines natürlichen Körpers, der Leben hat der Möglichkeit nach. Ein solcher aber ist, welcher gegliedert ist. — Im Allgemeinen nun ist es gesagt, was die Seele ist: ein Wesen nemlich nach dem Begriffe. Diess nemlich ist das Was des so beschaffenen Körpers. Wie wenn ein Werkzeug ein natürlicher Körper wäre, z. B. ein Beil, so wäre nemlich das Beilsein sein Wesen, und diess die Seele. Wäre das Auge ein Thier, so wäre Seele für dasselbe das Gesicht. Es ist aber nicht, was verloren hat

* Arist. de anim. lib. I. cap. 5. Ed. Lugd. tom. I. pag. 385. Weisse, S. 24.

die Seele, das, was die Möglichkeit zum Leben hat, sondern das, was sie besitzt. — Der Körper aber ist das, was der Möglichkeit nach ist. Aber wie das Auge, der Augapfel und das Gesicht, so ist auch dort die Seele und der Körper das Thier.“ *

„Wir wollen nun in unserer Untersuchung davon ausgehen, dass sich unterscheidet das Beseelte von dem Unbeseelten durch das Leben. Wenn nun auch mehrerlei bedeutet das Leben, so nennen wir doch, auch wenn nur Eines hievon vorhanden ist, dieses Leben. — Für jetzt sei nur so viel gesagt, dass die Seele Ursprung ist von diesem Genannten, und in diesem enthalten: Ernährkraft, Empfindung, Denkkraft, Bewegung. Ob aber von diesen jedes eine Seele ist, oder ein Theil der Seele; und wenn ein Theil, ob trennbar dem Begriffe oder auch dem Raume nach, frägt sich. — Hinsichtlich des Denkens aber und der Erkenntnisskraft scheint diess eine andere Kraft der Seele zu sein. Und dieses allein kann abgetrennt werden, so wie das Ewige von dem Vergänglichen. Dass die übrigen Theile der Seele dem Begriffe nach verschieden sind, ist ersichtlich. Und deswegen haben Diejenigen das Rechte getroffen, welchen weder ohne Körper zu sein, noch ein Körper die Seele scheint.“ **

„Die Anlagen der Seele nun sind in Einigem alle gegenwärtig; in Einigem gewisse davon; in Einigem nur eine. Anlagen aber nannten wir: Ernährendes, Empfindendes, Begehrendes, räumlich Bewegendes, Denkendes. Es erhellt nun, dass auf die nemliche Weise Einer wäre der Begriff von Seele und Gestalt. Weder nemlich dort giebt es Gestalt ausser dem Dreieck, noch hier Seele ausser dem Genannten. — Darum ist es lächerlich, zu suchen den gemeinschaftlichen Begriff, sowohl hier als anderwärts, der von

* Arist. de anim. lib. II. cap. 1. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 387. Weisse, S. 30 — 32.

** Arist. l. c. lib. II. cap. 2. Ed. Lugd. tom. I. pag. 388. Weisse, S. 33 u. 34.



nichts unter dem, was ist, eigenthümlicher Begriff ist, noch der eigenthümlichen und untheilbaren Formbestimmung angehört; stets nemlich ist in dem, was der Reihe nach auf ein Anderes folgt, der Möglichkeit nach gegenwärtig das Frühere, so dass im Einzelnen aufzusuchen ist, welche eines Jeden Seele. — Welche unter den vergänglichen Wesen Verstand besitzen, besitzen auch alles Uebrige. — Was aber den erkennenden Geist betrifft, so ist sein Begriff ein anderer." *

„Es ist nun die Seele des lebendigen Körpers Grund und Anfang. Diess aber kann mehrerlei heissen; allein die Seele ist auf die drei bestimmten Weisen Grund. Denn sowohl das, woher die Bewegung, ist sie, als das, weswegen, als auch als das Wesen der beseelten Körper ist die Seele Grund. — Es scheint aber Nahrung zu sein das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten. Wiefern nemlich unverdaut, so nährt sich das Gegentheil mit dem Gegentheile; wie fern aber verdaut das Gleiche mit dem Gleichen. Es ist aber verschieden, Nahrung und das, was Wachsthum giebt. In dieser Hinsicht ist der Anfang der Seele: das Vermögen, zu behaupten, das, worin sie ist, wie fern es ein solches ist. Die Nahrung aber giebt ihr Veranlassung, thätig zu sein; darum vermag sie, beraubt der Nahrung, nicht zu sein. Da es aber dreierlei giebt: das Ernährte und das, womit es ernährt wird, und das Ernährende; so ist das Ernährende die ursprüngliche Seele, das Ernährte der Körper, welcher sie besitzt, das aber, womit ernährt wird, die Nahrung. Da nun von dem Endziel Alles zu benennen wohlgethan ist, Endziel aber das Zeugen eines solchen, wie das Zeugende selbst, so wäre die ursprüngliche Seele Dasjenige, welches zeugen kann Etwas, wie es selbst." **

* Arist. de anim. lib. II. cap. 3. Ed. Lugd. tom. I. pag. 389 – 391. Weisse, S. 36 — 38.

** Arist. l. c. lib. II. cap. 4. Ed. Lugd. tom. I. pag. 390. Weisse, S. 39 u. 42.

„Nachdem wir nun diese Bestimmungen gegeben, wollen wir sprechen im Allgemeinen über alle Sinnlichkeit. Die sinnliche Empfindung aber besteht in dem Bewegtwerden und Leiden. — Zweierlei also ist der Sinn: der eine als Anlage, der andere der That nach. Ebenso auch das Empfinden. — Grund hievon ist, dass die Empfindung, welche es der That nach ist, auf das Einzelne, die Erkenntniss aber auf das Allgemeine geht; dieses aber ist gewissermaassen in der Seele selbst. Zu denken steht in eines Jeden Willkür, zu empfinden aber nicht; es muss nemlich gegenwärtig sein das Empfindbare.“ *

„Es heisst aber das Empfindbare dreierlei. Von zweien aber ist das Eine eigenthümlich einem jeden Sinne, das Andere gemeinschaftlich allen. Unter dem aber, was an und für sich empfindbar ist, ist das Besondere eigentlich Empfindbares, und das, worauf das Wesen eines jeden Sinnes sich von Natur bezieht. — Wovon nun das Gesicht ** diess ist, dieses ist sichtbar. Denn dadurch, dass Etwas erleidet der Sinn, erfolgt das Sehen. Von der gesehenen Farbe nun selbst kann er nichts erleiden; es bleibt also übrig, dass (er erleidet) von Dem, was dazwischen. Aller *** Sinn geht nemlich durch ein Mittleres, und auch das Gefühl. Darum empfinden wir nicht Das, was ebenso sehr warm als kalt, oder hart als weich; sondern nur das Ueberwiegende; indem der Sinn gleichsam ein mittleres Maass ist für den Gegensatz in dem Sinnlichen. Und darum unterscheidet er das Empfindbare. Das Mittlere nemlich ist ein Unterscheidendes.“ †

---

* Arist. de anim. lib. II. c. 5. Ed. Lugd. tom. I. pag. 391. Weisse, S. 43 u. 45.

** Arist. l. c. lib. II. cap. 6. Ed. Lugd. tom. I. pag. 392. Weisse, S. 46.

*** Arist. l. c. lib. II. cap. 7. Ed. Lugd. tom. I. pag. 392 — 393. Weisse, S. 47 u. 49.

† Arist. l. c. lib. II. cap. 11. Ed. Lugd. tom. I. pag. 396. Weisse, S. 60 u. 62.

„Im Allgemeinen aber über allen Sinn ist anzunehmen, dass der Sinn ist Das, was aufnimmt die empfindbaren Formbestimmungen ohne den Stoff. Man sieht hieraus auch, warum die Pflanzen nicht empfinden, die doch ein Theilchen Seele haben und einigermaassen leiden können von dem Fühlbaren. Grund nemlich ist, dass sie keine Mitte haben, noch eine solche Thätigkeit, aufzunehmen die Formbestimmungen, sondern nur zu leiden mit dem Stoffe.“ *

3. Drittes Buch. Erkennen und Wollen.

299. „Was wir unmittelbar berührend empfinden, ist durch das Gefühl vernehmlich; was aber durch das Mittlere, durch die einfachen Zwischenräume, wie Luft und Wasser. ** Das Sinneswerkzeug nemlich ist, was aufnimmt das Empfindbare, jedes ohne seinen Stoff. Darum auch, wenn sich entfernen die empfindbaren Dinge, bleiben gegenwärtig die Empfindungen und Einbildungen in den Sinneswerkzeugen. Die Thätigkeit aber des Empfindbaren und des Sinnes ist zwar eine und dieselbe, das Sein aber ist für sich nicht dasselbe. Man kann nemlich Gehör haben und nicht hören, und das, was Ton hat, braucht nicht immer zu tönen. Wenn aber thätig ist das, was hören kann, und tönt, was tönen kann, dann wird das, was Gehör ist, in der That nach zugleich, und, was Ton ist, der That nach; so dass man auch sagen könnte, das Eine sei Hörung, das Andere Tönung. Die Thätigkeit nemlich des zum Wirken und Bewegen Fähigen wird gegenwärtig in dem Leidenden. Des Tönenden Thätigkeit nun ist Ton. — Da aber eine einige zwar ist die Thätigkeit des Empfindbaren und des Empfindlichen, das Sein aber verschieden, so muss zugleich vergehen und bleiben Gehör und Ton in diesem Sinne. Was aber der Anlage

* Arist. de anim. lib. II. cap. 12. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 397. Weisse, S. 63.

** Arist. l. c. lib. III. cap. 1. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 398. Weisse, S. 65.

nach so heisst, braucht diess nicht. — Jeder Sinn nun ist diess in Beziehung auf das zu Grunde liegende Empfindbare; er ist gegenwärtig in dem Sinnwerkzeug und erkennt die Unterschiede des zum Grunde liegenden Empfindbaren. — Da wir nun das Weisse und das Süsse und jedes Empfindbare gegen Anderes unterscheiden durch Etwas, und empfinden, dass es davon verschieden ist, so muss diess mittelst eines Sinnes geschehen; denn es ist sinnlich Wahrnehmbares. Nicht abgesondert nun kann man unterscheiden, dass verschieden ist das Süsse von dem Weissen, sondern es muss durch irgend etwas Einiges beides klar sein. Es spricht also dasselbe es aus, so dass, so zu sagen, es dergestalt sowohl denkt, als auch empfindet." *

„Da man aber durch zweierlei Eigenthümlichkeiten vornehmlich die Seele bezeichnet, durch die Bewegung im Raume und durch das Denken und Empfinden, so scheint das Denken und vernünftige Erkennen gleichsam ein Empfinden zu sein. — Dass nun nicht das nemliche ist das Empfinden und das vernünftige Erkennen, ist ersichtlich; denn an jenem haben alle Theil, an diesem aber nur wenige unter den Thieren. Allein auch das Denken, in welchem das Richtig und Nichtrichtig stattfindet, ist nicht einerlei mit dem Empfindenden. Denn die Empfindung des Besondern ist stets wahr, denken kann man auch falsch. Einbildung ist verschieden sowohl von Empfindung, als auch von Vernunft. Sie selbst aber findet nicht statt ohne Empfindung, und ohne sie giebt es kein Fürwahrhalten. Nicht ist Sinn die Einbildungskraft. Auch zu dem, was stets das Wahre erfasst, gehört sie nicht, wie Einsicht. Weder die Meinung mit Empfindung, noch durch Empfindung, noch eine Verflechtung von Meinung und Empfindung ist Einbildung. Die

---

* Arist. de anim. lib. III. cap. 2. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 399. Weisse, S. 68 — 70.

E i n b i l d u n g ist eine Bewegung durch die der That nach geschehende Empfindung." *

„Ueber denjenigen Theil aber der Seele, mit welchem die Seele erkennt und vernimmt, sei er nun abtrennbar, oder auch nicht abtrennbar der Ausdehnung, sondern nur dem Begriffe nach, ist zu untersuchen, wie er sich unterscheidet, und auf welche Weise vor sich geht das Denken. Das Sinnliche ist nicht ohne Körper, der Geist aber ist abtrennbar davon. Mit Verschiedenem also und verschieden sich Verhaltendem unterscheidet er dasselbe. Er selbst ist denkbar, wie das Denkbare. Bei dem Stofflosen nemlich ist einerlei das Denkende und das Gedachte. Die Wissenschaft nemlich, die anschauende, und das Gewusste ist das nemliche." **

„Nun aber, gleichwie in aller Natur zweierlei ist, das Eine Stoff für jedwede Gattung; das Andere die Ursache und das Thätige, weil es Alles bewirkt (wie sich die Kunst zu dem Stoffe verhält), so müssen auch in der Seele vorhanden sein diese Unterschiede. Und es ist ein Geist ein solcher, indem er Alles wird, der Andere, indem er Alles thut. Dieser Geist ist abtrennbar und unvermischt, und keines Leidens fähig seinem Wesen nach, als seiend der That nach. Denn immer ist edler das Thätige. Einerlei aber ist die der That nach seiende Einsicht mit dem Dinge; die der Anlage nach aber ist der Zeit nach früher in dem Einigen. Abgesondert aber ist allein Das, was ist; und diess allein ist unsterblich und ewig; wir erinnern uns aber dessen nicht." ***

---

* Arist. de anim. lib. III. cap. 3. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 400. Weisse, S. 72 — 74.

** Arist. l. c. lib. III. cap. 4. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 401 sq. Weisse, S. 76 ff.

*** Arist. l. c. lib. III. cap. 5. Ed. Lugd. tom. I. pag. 402. Weisse, S. 79.

„Das Denken nun des Untheilbaren gehört zu Demjenigen, hinsichtlich dessen kein Irrthum stattfindet. Worin aber das Wahr und Falsch stattfindet, da findet eine Zusammensetzung der Gedanken statt. Das Falsche nemlich ist stets in der Zusammensetzung. Dasjenige aber, was die Einheit hervorbringt, ist allenthalben der Geist.“ *

„Es zeigt sich aber das Empfindbare, als aus der Anlage nach Seiendem das Empfindliche zu der That nach Seiendem machend. Darum ist diess eine andere Art von Bewegung. Die Bewegung nemlich war eine Thätigkeit des Unvollendeten; die Thätigkeit aber schlechthin ist eine andere, die des Vollendeten. Das Empfinden nun gleicht dem einfachen Aussagen und Denken. Wenn aber etwas Angenehmes oder Unangenehmes, so wird die Seele gleichsam bejahend oder verneinend. Die Begierde der That nach ist eben diess und nicht verschieden das Begehrende, weder von einander, noch von dem Empfindenden; sondern nur das Sein ist ein anderes. In der nachdenkenden Seele aber sind die Einbildungen gleich als Empfindungen gegenwärtig. Darum denkt niemals ohne Einbildung die Seele. Auch was ohne Handlung ist, das Wahre und Falsche, gehört zu derselben Gattung, dem Guten und Schlechten. Aber darin liegt der Unterschied, dass das Eine schlechthin es ist, das Andere beziehungsweise. Ueberhaupt aber ist es der Geist, welcher der That nach die Dinge denkt.“ **

„Die Seele ist gewissermaassen alles Seiende. Denn entweder empfindbar ist das Seiende, oder denkbar. Es ist aber die Erkenntniss gewissermaassen das Erkennbare, die Empfindung das Empfindbare. Von der Seele ist das der Empfindung und das der Erkenntniss Fähige,

* Arist. de anim. lib. III. cap. 6. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 402. Weisse, S. 80.

** Arist. l. c. lib. III. cap. 7. Ed. Lugd. tom. I. pag. 403. Weisse, S. 81 — 83.

der Möglichkeit nach dieses; das Eine Erkennbares, das Andere Empfindbares. Es muss aber entweder diess selbst, oder die Formbestimmungen sein. Es selbst nun geht nicht, denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern seine Formbestimmung. So dass die Seele, wie die Hand ist; denn die Hand ist Werkzeug der Werkzeuge; der Geist aber Formbestimmung der Formbestimmungen und der Sinn Formbestimmung des Empfindbaren. Da es aber auch nicht irgend ein Ding giebt ausserhalb der empfindbaren Ausdehnungen, wie es scheint, abgesondert: so ist in den empfindbaren Formbestimmungen das Denkbare, sowohl das, was abgezogen gesagt wird, als auch, was Eigenschaften und Zustände des Empfindbaren sind. Und deswegen würde man auch, ohne zu empfinden, weder etwas lernen, noch begreifen. Wenn man aber anschaut, so muss man zugleich eine Einbildung anschauen; die Einbildungen nemlich sind wie Empfindungen, nur ohne Stoff. Es ist aber die Einbildung verschieden von Bejahung und Verneinung; denn eine Verflechtung von Gedanken ist das Wahre oder Falsche.“ *

„Die Seele ist durch zweierlei Anlagen bestimmt: das Unterscheidende (welches Werk von Empfindung und Verstand ist), und sodann durch räumliches Bewegen. Ueber das Bewegende aber, was von der Seele es ist, ist zu untersuchen: ob ein einzelner Theil von ihr, oder die ganze Seele.“ **

„Dass es nicht die Ernährkraft, erhellt, ebenso auch nicht das Sinnliche; allein auch nicht der Geist ist es, was bewegt, ebenso ist auch nicht der Trieb Herr dieser Bewegung; denn die Mässigen handeln nicht, wonach die Begierde sie treibt, sondern folgen der Vernunft.“ ***

* Arist. de anim. lib. III. cap. 8. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 403. Weisse, S. 83 u. 84.

** Arist. l. c. lib. III. cap. 9. Ed. Lugd. tom. I. pag. 404. Weisse, S. 85.

*** Arist. l. c. lib. III. cap. 9. Ed. Lugd. tom. I. pag. 404. Weisse, S. 85 — 87.

„Beides dieses vielmehr hat Bewegkraft dem Raume nach; Geist und Trieb. Der Geist aber, der sich auf einen Zweck bezieht, und der auf Handeln ausgeht, unterscheidet sich von dem anschauenden durch das Endziel. Auch aller Trieb hat einen Zweck. Eines also ist das zuerst Bewegende, die Kraft des Triebes. Es erscheint der Geist als nicht bewegend ohne Trieb. Das Wollen nemlich ist Trieb; wenn man aber nach Ueberlegung sich bewegt, so bewegt man sich auch nach Wollen. Geist nun ist durchaus richtig; Trieb aber und Einbildung sowohl richtig, als auch nicht richtig. Darum bewegt stets der Gegenstand des Triebes; diess aber ist entweder das Gute, oder das, was gut scheint. — Da es nun dreierlei giebt: eines das Bewegende, zweitens, womit es bewegt, und sodann drittens das, was bewegt wird; das Bewegende aber zweifach ist, das eine unbeweglich, das andere bewegend und bewegt; so ist nun das Unbewegliche das in Bezug auf das Handeln stehende Gute; das Bewegende und Bewegte die Triebkraft; das aber, was bewegt wird, ist das Thier; womit aber, als mit einem Werkzeuge, bewegt der Trieb, diess nun ist ein Körperliches. Wiefern das Thier Trieb hat, vermag es sich selber zu bewegen. Trieb aber hat es nicht ohne Einbildung; alle Einbildung ist aber entweder vernünftig oder sinnlich." *

„Es muss die Kraft des Ernährens in Allem sein, was von Natur wächst und abnimmt. Sinn aber braucht nicht in Allem, was lebt, zu sein. Das Thier aber muss Sinn haben; dafern nichts umsonst thut die Natur. Eines Zweckes wegen nemlich ist Alles da, was von Natur ist. — Nicht kann ein Körper Seele haben und urtheilenden Geist, Sinn aber nicht haben. Entweder nemlich müsste es für die Seele besser sein, oder für den Körper.

* Arist. de anim. lib. III. cap. 10. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 405. Weisse, S. 87 — 89.

Wenn erhalten werden soll das Thier, muss auch des Thieres Körper fähig des Gefühles sein. Wenn aber etwas keine Empfindung hat, so kann es nicht das Eine fliehen und das Andere ergreifen; wenn aber dieses, so kann unmöglich * erhalten werden das Thier."

„Alles Empfindbaren Uebermaass vernichtet das Sinneswerkzeug; also auch das Fühlbare das Gefühl; durch dieses aber ist bedingt das Leben. Denn ohne Gefühl ist gezeigt worden, dass nicht sein kann das Thier. Darum bringt das Uebermaass des Fühlbaren nicht bloss dem Sinneswerkzeuge den Untergang, sondern auch dem Thiere. Die andern Sinne aber hat das Thier nicht des Seins wegen, sondern ** zur Zierde."

II. Kleinere Abhandlungen über die Seele.

1. Ueber Sinne und Sinnliches.

300. Die Abhandlungen, welche unter dem Namen „parva naturalia" in den Ausgaben aufgeführt werden, bilden eine nothwendige Ergänzung der drei Bücher der Seele.

Die Reihe dieser Betrachtungen eröffnet die Schrift über „Sinn und Sinnliches". Voran geht als erstes Capitel eine Einleitung über das Ganze, worin die zu behandelnden Materien in der Ordnung, wie sie die Ueberschrift zeigt, vorläufig angeführt werden. Nachdem hierauf im Vorbeigehen die Wichtigkeit solcher Untersuchungen für den Arzt hervorgehoben worden ist, wird die Untrennbarkeit dieser Vermögen und Verrichtungen der Seele vom Körper, mit Hinweisung auf das in den Büchern über die Seele von dieser Materie Gesprochene, begründet, so wie insbesondere noch einmal auf die Stufenfolge derselben hingewiesen,

* Arist. de anim. lib. III. cap. 12. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 406. Weisse, S. 90 u. 91.

** Arist. l. c. lib. III. cap. 13. Ed. Lugd. tom. I. pag. 406. Weisse, S. 94.

und die Bedeutung der Sinne für das Leben der Thiere und für die höhern geistigen Bedürfnisse der Menschen hervorgehoben wird.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wird sofort übergegangen auf die einzelnen Sinne und Sinnobjecte. Zuerst handelt Aristoteles von den Sinnorganen, woraus sie bestehen (Cap. 2.); hierauf von den Objecten der Sinne, und zwar von den Farben, von dem Geschmacke und von dem Geruche (Cap. 3 – 5.); hierauf wird übergegangen zu dem Empfindbaren in Bezug auf Theilbarkeit, Grösse und Kleinheit, ob nemlich alles Empfindbare wahrgenommen werden könne, oder nicht, und wie (C. 6.); endlich das Wahrnehmen der Dinge in Bezug auf die Zeit betrachtet, ob verschiedene und verschiedenen Sinnen angehörige Sinnobjecte in einer und zwar untrennbaren Zeit wahrgenommen werden können, nebst der Zurückführung der verschiedenen Sinne auf einen Sinn, als in dem untheilbaren und einheitlichen Wesen der Seele begründet (Cap. 7.)

2. Ueber Erinnerung und Wiedererinnerung.

301. Aristoteles unterscheidet die Erinnerung von der Wiedererinnerung. Jene wird abgehandelt in dem ersten, diese in dem zweiten Capitel.

Die Erinnerung geht auf das Vergangene; deshalb ist sie unterschieden von der Empfindung, die auf die Gegenwart, und von dem Hoffen, welches auf die Zukunft geht. Ebenso auch von dem Denken. Doch kann man die Gegenstände des Denkens und der Empfindung in die Erinnerung auffassen, weil man früher lernte oder empfand. Sie geht also auf das Empfundene und auf das Gedachte, aber nur in Bezug auf die Zeit. Deshalb haben nur die Geschöpfe eine Erinnerung, welche die Zeit wahrnehmen.

Da die Erinnerung mit der Zeit verbunden ist, die Zeit aber mit dem Gemeinsinn wahrgenommen wird, auch die Erinnerung des Gedachten nicht ohne Einbildung ist, welche von der gemeinsamen Empfindung entsteht, so geht sie einestheils auf das Denkende, anderntheils auf das erste Empfindungsfähige, und bildet also die Mitte, wie die Einbildung (φαντασία) zwischen dem empfindenden und denkenden Vermögen der Seele.

Die Erinnerung ist aber ein solcher habitueller Zustand (ἕξις), welcher die empfundenen Einbildungen (φαντάσματα) in der Seele fixirt, und sie, wie ein Siegel, dem Geiste eindrückt; daher sie auch bleiben, wenn das Empfundene fort ist.

Die im Gedächtniss niedergelegten Abdrücke und Bilder stellen daher, wie ein Gemälde, die Sache selbst dar; theils aber werden sie nur wie ein Bild (εἰκών) derselben betrachtet. In so fern sie Anschauung der Sache selbst sind, ist diess wie ein Gedanke, in so fern aber Bild derselben, wie eine Erinnerung (μνημόνευμα) [Cap. 1.].

Das Wiedererinnern ist weder ein Wiederaufnehmen, noch ein Setzen der Erinnerung, sondern vielmehr ein selbstbewusstes Hervorrufen der in der Seele vorhandenen Momente, und daher vom Lernen verschieden.

Die Wiedererinnerung ist also eine Thätigkeit des Geistes, welche dem Denken nahe kommt, und daher mit dem Schluss verglichen werden kann; denn es ist ein Suchen, und kommt deshalb nur dem Menschen zu, verschieden von der Erinnerung, welche ein habitueller Zustand ist, eine bleibende Kraft durch die Empfindung bewirkt, und daher auch bei Thieren zum Vorschein kommt.

3. Ueber Schlaf und Wachen.

302. Nach mehreren über den Zustand des Schlafens und Wachens aufgeworfenen Fragen wird sofort die Lösung derselben versucht. Schlafen und Wachen kommen demselben Theile der Seele zu; denn jenes besteht in der Entziehung (*στερήσει*, Negation) von diesem, und die Gegensätze sind in dem gleichen Subjecte vorhanden. Dieser eine Theil ist das Empfindungsfähige (*αἰσθητικὸν*). Weil die Thätigkeit der endlichen Geschöpfe begrenzt ist, ist der Schlaf als das Unvermögen (*ἀδυναμία*), d. h. die Negation des Wachens, nothwendig. Ebenso aber auch das Wachen als die Wirklichkeit, die Thätigkeit der Empfindung. Der Schlaf ist also eine Unbeweglichkeit, gleichsam eine Fesselung (*δεσμὸς*) der Empfindung; die Lösung und Freilassung (*λύσις καὶ ἄνεσις*) derselben aber ist Wachen. Der Schlaf ist übrigens als Zweckbestimmung zu fassen, und zwar als Mittel zur Erhaltung des Lebens der Thiere; das Wachen aber als thätige Empfindung ist Zweck. Daher ist der Schlaf nothwendig. Der erste Sitz dieses Zustandes, den wir Schlaf nennen, so wie auch die Bewegung, ist bei allen Thieren in der Mitte zwischen Kopf und Unterleib, und ist bei den mit Blut versehenen Thieren das Herz. Eben dort ist aber auch das erste Empfindende. Der Schlaf ist eine Folge der zu sich genommenen Nahrung, wenn der Kopf durch Ausdampfung derselben beschwert ist und das durch den Gegenstoss herunterfallende Feuchte das Warme im Herzen abkühlt.

4. Ueber Träume und Traumdeutung.

303. Der Zustand des Träumens kommt weder dem empfindenden noch denkenden Vermögen der Seele zu. Der Traum nemlich ist eine Einbildung (*φάντασμα*), die von der Empfindung entsteht (C. 1.).

Ist der Sinn von der Aussenwelt afficirt, so prägen sich ihm die Formen derselben ein und bleiben darin haften. Dadurch entsteht ein ungebundenes, willkürliches Spiel von Bewegungen der erhaltenen Formen sowohl im wachenden als schlafenden Zustande; noch mehr aber im schlafenden, weil der Verstand, das die niedern Seelenvermögen Beherrschende, im Schlafe gleichsam gebunden und ohnmächtig ist.

Es giebt zwei Arten solcher Bewegungen, die eine bewirkt verworrene und schwache Träume, die andere deutliche und starke. Getäuscht wird man aber, weil der Verstand gebunden ist und sich nicht frei bewegen kann. Daher wird das Thier in den Träumen allein von den in ihm vorhandenen sinnlichen Bewegungen bestimmt und geleitet.

Wenn sich übrigens auch im Traume immer eine Einbildung (Erscheinung, *φάντασμα*) zeigt, so ist man doch nicht immer von der Erscheinung gebunden und gefesselt, d. h. es erscheint zwar immer Etwas, aber man ist sich oft bewusst, dass es eine Erscheinung, ein Traum ist; und dann ist der Verstand im Traume frei. Umgekehrt ist aber auch nicht Alles, was im Traume erscheint, Einbildung, sondern oft eine in der Wirklichkeit vorhandene Erscheinung, nach mehreren gemachten Erfahrungen.

Was endlich die Traumdeutung, oder die Wahrsagung aus den Träumen, betrifft, so kann Gott nicht als Ursache derselben bestimmt werden. Vielmehr sind die Träume theils Ursache, theils Zeichen des Geschehenden, z. B. von Krankheiten. Weil nun die Träume nicht göttlich sind, sondern nur dämonisch, so haben oft ganz gewöhnliche Menschen Voraussehungskraft, wegen ihren mannigfaltigen, in den Sinnorganen vorhandenen Bewe-

gungen. Wahre Träume erscheinen vorzüglich Solchen, die von Freunden und Bekannten träumen. Ebenso sind es die Melancholischen, welche im Traume Wahres sehen.

5. Ueber langes und kurzes Leben.

304. Nach einigen zweifelnden Fragen wird der Unterschied des langen und kurzen Lebens nach den Gattungen und Arten der Thiere bestimmt, und der Grund des langen und kurzen Lebens der Menschen z. B. auf die Klimate zurückgeführt (C. 1.).

Es giebt zweierlei Zerstörungen in den natürlichen Gebilden, eine körperliche und eine geistige. Jene zieht diese nach sich, nicht aber diese immer auch jene (Cap. 2.). Alles ist nach Verhältniss seiner Natur zum Gegensatze länger oder kürzer lebend; aber nicht ewig (Cap. 3.). Nachdem nun noch die Ursache und der Grund des langen Lebens der Pflanzen angegeben worden ist (Cap. 6.), wird der Uebergang gemacht zu *Jugend* und *Alter, Leben* und *Tod*.

6. Ueber Jugend und Alter, Leben und Tod.

305. Das Thiersein und Leben ist zwar in einem und demselben Subjecte vorhanden; nicht aber ist Alles, was lebt, Thier. Die Thiere und Pflanzen haben aber eine gemeinschaftliche Mitte, wodurch sie sich erhalten. Die *Mitte* der Extreme ist das *ernährende Princip*.

Verschieden aber ist das Oben und Unten bei den Menschen, Thieren und Pflanzen. Von den drei Haupttheilen, in welche die Thiere geschieden sind, Kopf, Brust und Unterleib, ist der mittlere der Sitz der ernährenden Seele. Und diese ist, der Erfahrung zufolge, eine Einige der Wirklichkeit, mehr aber der Möglichkeit nach; wie auch das empfindende Princip (Cap. 2.).

Die Begründung dieser Mitte, als Princip der Entstehung, wird zuerst an den Pflanzen nachge-

wiesen; dann auf die Thiere übergegangen und das Herz wiederum als Princip des Wachsthums angegeben; endlich die Empfindung in eben dieses Princip gelegt, so dass also das Herz der Sitz des Wachsthums, des Ernährens und des Empfindens ist (Cap. 3.).

Die erste Bedingung des Lebens ist die Nahrung. Diese Nahrung als Blut wird im Herzen, als dem Sitz der Wärme, bereitet. Das Blut ist das Mittel zum Leben. Der belebte Körper ist die Möglichkeit (δύναμις), welche verschieden bestimmt werden kann durch die Seele. Diese Anlage des Körpers ist wie die Flöte, die durch die Hand — als das der Seele entsprechende Organ — in Bewegung gesetzt wird. Das Bewegende ist die Wärme, die die Nahrung verarbeitet und dem Körper das Bestehen des Lebens sichert. Hört die Wärme auf in dem Herzen, als der gleichsam befeuerten Seele, so schwindet das Leben und es erfolgt der Tod (Cap. 4.).

Diese Wärme kann auf doppelte Art zerstört werden, nemlich durch Entziehung der Nahrung und durch zu viel aufgehäuften Wärmestoff, wodurch die Nahrung zu schnell verzehrt wird. Es ist also zur Erhaltung des Lebens eine Abkühlung des im Herzen vorhandenen Warmen nothwendig (Cap. 5.).

7. Ueber Ein- und Ausathmen.

306. Das Athmen kommt nur den mit Lungen versehenen Thieren zu (Cap. 1.), gegen die Meinungen der frühern Physiker.

Nun wird die im vorigen Buche bereits ausgesprochene Ansicht von der nothwendigen Abkühlung des Blutes wieder aufgenommen, und das Athmen der verschiedenen Thiere nach ihrer Organisation nachgewiesen. Die edelsten Thiere haben

die meiste Wärme; deshalb ist ihnen das Organ zu Theil geworden, wodurch sie die Abkühlung am besten bewirken können, d. h. die Lunge. Ueberhaupt haben die Thiere nach Verschiedenheit der Stoffe, aus welchen sie gebildet sind, auch diesen Stoffen angemessene Organe der Abkühlung (Cap. 13. 15.). Darnach ist ihnen auch der Aufenthalt angewiesen, nach ihrer eigenthümlichen Bildung: die aus Feuchtem und Nassem Gebildeten sind im Nassen; die aber aus Trockenem im Trockenen. Die Naturen der Thiere sind also so beschaffen, wie der Ort, in dem sie sind. Daher der Unterschied der Land- und Wasserthiere (C. 14.).

Da das Herz der Sitz des Blutes ist, so muss das Verhältniss der Stellung desselben zu Kiemen und Lungen untersucht werden, um sich eine genaue Kenntniss von dem Abkühlungsprocess zu verschaffen. Kann dieser Process nicht mehr fortgeführt werden, so entsteht der Tod (Cap. 16.).

Nachdem nun noch die verschiedenen Ursachen des Todes bei den verschiedenen Thieren angeführt worden sind (Cap. 17.), werden noch kurze Erklärungen über Entstehung, Wachsthum, Alter und Untergang gegeben, so wie auch der Grund angeführt, warum die Thiere sterben, wenn sie in ihren Organen entgegengesetzte Elemente kommen (C. 18. 19.).

Endlich werden noch die verschiedenen Verrichtungen des Herzens erwähnt, und das Ganze mit der Erklärung des Mechanismus des Athmens, als der dritten Verrichtung des Herzens, geschlossen (Cap. 20. 21.)

Physik.

β. Physische Schriften.

307. „Da das Wissen und das Erkennen hinsichtlich aller der Gegenstände, die ihre Anfänge, Ursachen und

I. Die Physik.
1. Erstes Buch.
Einleitung und Feststellung des Princips.

Gründe haben, auf der Erforschung dieser beruht (denn dann glauben wir, etwas zu kennen, wenn wir seine ersten Ursachen erforscht haben und seine ersten Anfänge, und bis zu den Grundwesen), so ist klar, dass auch bei der Naturwissenschaft zuerst versucht werden muss, Bestimmungen zu geben über die Anfänge. Es geht aber unser Weg von dem, was uns verständlicher ist und deutlicher, nach dem von Natur Deutlicheren und Verständlicheren. Denn nicht Dasselbe ist für uns verständlich und an sich. Darum ist es nothwendig, auf diese Art fortzuführen von dem, was von Natur undeutlicher ist, zu dem von Natur Deutlichern und Verständlichern. Deshalb muss man von dem Allgemeinen zu dem Besondern fortgehen. Denn das Ganze ist für den Sinn verständlicher; das Allgemeine ist aber eine Art von Ganzem, denn es enthält dieses Allgemeine ein Vieles, als Theile." *

„Nothwendig ist entweder Einer der Anfang oder mehrere. Und wenn Einer, entweder unbeweglich oder bewegt. Wenn aber mehrere, entweder begrenzte oder unbegrenzte. Die Forschung nun, die auf Einheit und Unbeweglichkeit des Seienden ausgeht, ist nicht Naturforschung. Da Sein vielerlei bedeutet, so fragt sich, wie es Diejenigen nehmen, die da sagen, dass Alles Eins sei." **

„Die Lehre der Naturforscher hat zweierlei Gestaltungen. Die Einen nehmen als einig Seiendes einen zum Grunde liegenden Körper an. An diese nun schliessen sich Diejenigen an, die da sagen, dass Eines und Vieles ist; aus der Mischung ziehen auch diese das Uebrige heraus. *** Alle aber nehmen Gegensätze als Anfänge an. † Dass nun weder

* Arist. auscultat. physicae, lib. I. cap. 1. Ed. Lugd. tom. I. pag. 196. Aristoteles Physik, übers. und mit Anmerk. begl. von C. H. Weisse, Leipzig 1829. 8. Bd. I. Seite 1.

** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. I. pag. 197. Weisse, S. 2 u. 3.

*** Arist. l. c. cap. 4. Ed. Lugd. tom. I. pag. 199. Weisse, S. 9.

† Arist. l. c. cap. 5. Ed. Lugd. tom. I. pag. 200. Weisse, S. 13.

Eines das Grundwesen, noch mehr als zwei oder drei sind, ist klar. Von diesen aber welches, unterliegt, wie wir sagten, vielem Zweifel." [*]

„Zuvörderst von dem Werden (γενέσεως) überhaupt. Es muss stets etwas zu Grunde liegen als Werdendes, und diess, wenn es auch der Zahl nach Eines ist, kann doch der Formbestimmung (εἴδει) nach nicht Eines sein. Formbestimmung und Begriff (λόγος) aber nehme ich gleichbedeutend. — Es ist etwas, was da wird, es ist aber auch etwas, das da dieses wird; und diess ist ein Zweifaches, das zum Grunde Liegende (ὑποκείμενον) und das Entgegenstehende (ἀντικείμενον). Ersichtlich ist nun, wenn Ursachen und Anfänge der natürlichen Dinge sind, aus denen, als ersten, sie sind und wurden, nicht nebenbei, sondern Jedes so zu sagen seinem Wesen nach; dass sein Werden Alles hat aus der Grundlage und der Form (ἐκ τῆς μορφῆς). — So kann man dann einerseits für zwei ausgeben die Anfänge; anderseits aber nicht, indem es unmöglich ist, dass Gegentheile von einander Einwirkungen aufnehmen. Gelöst aber wird auch dieses dadurch, dass das zum Grunde Liegende ein Anderes ist. Denn dieses ist kein Gegentheil. So dass also weder mehrere, als die entgegengesetzten Glieder, die Anfänge sind, sondern zwei, so zu sagen der Zahl nach, noch wiederum durchaus nur zwei, weil ihnen ein verschiedenes Sein zukommt, sondern drei. Aber einzig so [**] gelöst wird auch der Zweifel der Alten." [***]

„Wir behaupten, dass Stoff (ὕλη) und Verneinung (Beraubung, στέρησις) ein Anderes ist, und dass von diesen das Eine Nichtseiendes nur nebenbei ist, der Stoff, die Verneinung hingegen, an sich. — Als das nemlich, was in

---

* Arist. auscultat. physicae, lib. I. cap. 6. Ed. Lugd. tom. I. p. 201. Weisse, S. 17.

** Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. t. I. p. 202. Weisse, S. 18—21.

*** Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. I. pag. 203. Weisse, S. 22.

dem Andern ist, kann er an sich untergehen; das, was untergeht, ist hier nemlich die Verneinung. Nach seiner Kraft und Möglichkeit aber kann er es an sich nicht, sondern er muss unvergänglich und unentstanden sein. Denn wäre er entstanden, so müsste hinwiederum etwas zum Grunde liegen. Diess aber ist seine eigene Natur. Ich nenne nemlich Stoff das zuerst einem Jeden zu Grunde Liegende, aus dem als Vorhandenem etwas wird, nicht auf beiläufige Art, und in das beim Vergehen Alles zuletzt eingeht. So dass er in der That stets vergeht, ohne zu vergehen." *

2. Zweites Buch. Von der Natur und den in ihr vorhandenen Ursachen.

308. „Von dem, was ist, ist Einiges von Natur (φύσει), Anderes durch andere Ursachen. Das von Natur Seiende erscheint sämmtlich enthaltend in sich den Ursprung der Bewegung und des Stillstandes. — So ist also die Natur Ursprung und Ursache des Bewegens und Ruhens in demjenigen, worin diess ursprünglich auf wesentliche, nicht auf beiläufige Weise stattfindet. — Eine Natur nun ist das Angegebene; eine Natur aber hat, was einen solchen Ursprung in sich hat. Und diess Alles ist Wesen. Auf eine Art heisst die Natur also der erste, Allem zum Grunde liegende Stoff, auf andere Art aber: die Form und wesentliche Gestalt nach dem Begriffe. — Und diese Natur ist gleichsam mehr Natur, als der Stoff. Denn Etwas, das der Wirklichkeit nach ist, ist in vollkommenerem Sinne es selbst, als was nur der Möglichkeit nach ist." **

„Auch der Zweck und das Endziel gehört derselben an. Denn die Natur ist Endziel und Zweck (τὸ τέλος καὶ οὗ ἕνεκα). Was nemlich eine stetige Bewegung hat und ein Ende dieser Bewegung, dem ist dieses das Letzte und der Zweck." ***

* Arist. ausc. phys. lib. I. cap. 9. Ed. Lugdun. tom. I. pag. 203. Weisse, S. 24 u. 25.

** Arist. l. c. lib. II. cap. 1. Ed. Lugd. tom. I. pag. 205. Weisse, S. 28.

*** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. I. pag. 205. Weisse, pag. 31.

„Nun ist über die Ursachen zu handeln, wie beschaffen und wie viele der Zahl nach sie sind. Auf eine Weise nun heisst Ursache das, woraus, als aus einem Vorhandenen, etwas entsteht; auf andere Art die Formbestimmung; diess aber ist der Begriff, der das Wort bestimmt; ferner, woher der erste Anfang der Veränderung; ferner, wie das Endziel, das, wegen dessen etwas ist. Bei Allem aber wird Einiges als die Möglichkeit, Anderes als die Wirklichkeit bewirkend genannt.“ *

„Der Zufall (τύχη) ist die beiläufige Ursache von Demjenigen, was absichtlich und eines Zweckes wegen geschieht. Da aber das Ungefähr (αὐτόματον) und der Zufall Ursache von Solchem ist, von dem der Gedanke Ursache sein könnte, oder die Natur, indem nemlich nebenbei Etwas von diesen Ursachen wird, nichts Beiläufiges aber vorangeht dem an und für sich Seienden, so erhellt, dass auch nicht, was solchergestalt nebenbei Ursache ist, vorangehen kann dem, was an und für sich Ursache ist.“ ** ***

„Unter diesen vielerlei Ursachen aber muss um alle der Naturforscher wissen. Und auf alle zurückführend das Warum, wird er auf naturwissenschaftliche Weise nachweisen den Stoff, die Form, das Bewegende, den Zweck. Es treffen aber drei davon oft in dem Einen zusammen. Das Was nemlich und der Zweck sind Eins. Und das Woher die Bewegung zuerst, ist nach der Art dasselbe mit diesen. — Daher drei Wissenschaften: die eine über das Unbewegliche, die andere über das zwar Bewegte, aber Unvergängliche, die dritte über das Vergängliche.“ †

„Die Natur ist, wenn kein Hinderniss eintritt, das Gesetz der Thätigkeit eines Jeden. Die Thätigkeit aber hat einen

---

* Arist. auscult. phys. lib. II. cap. 3. Ed. Lugd. tom. I. pag. 206. Weisse, S. 33.

** Arist. l. c. cap. 5. Ed. Lugd. tom. I. pag. 208. Weisse, S. 39.

*** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. I. pag. 209. Weisse, S. 43.

† Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. I. pag. 209. Weisse, S. 44.

Zweck, folglich hat auch die Natur diesen Zweck. Da die Natur zwiefach ist, einmal als Stoff, das anderemal als Form, Endziel aber diese und des Endziels halber das Uebrige; so möchte diese wohl die Ursache des Weswegen sein. Fehler aber fallen vor auch in dem, was nach Kunst geschieht. Denn von Natur ist, was von einem in ihm selbst enthaltenen Anfange stetig bewegt zu einem Endziele gelangt."*

„Durch Voraussetzung ist das Nothwendige und nicht als Endziel. In dem Stoffe nemlich ist die Nothwendigkeit, der Zweck aber in dem Begriffe. Es ist also ersichtlich, dass die Nothwendigkeit in der Natur als der Stoff und dessen Bewegungen gilt."**

3. Drittes Buch. Von der Bewegung und dem Unbegrenzten.

309. „Da die Natur ist Ursprung von Bewegung und Veränderung (κινέσεως καὶ μεταβολῆς), so darf nicht verborgen bleiben, was Bewegung ist. Es scheint aber die Bewegung zu gehören zu dem Stetigen. In diesem aber zeigt sich zunächst das Unbegrenzte (ἄπειρον). Hieran reiht sich, dass ohne Raum (τόπος) und Leeres (κενός) und Zeit (χρονός) keine Bewegung ist."

a. Von der Bewegung.

„Zuerst nun von der Bewegung. Was bewegt wird, wird bewegt von dem Bewegenden. Es giebt aber keine Bewegung ausserhalb der Dinge. Denn jede Veränderung betrifft entweder das Wesen, oder die Grösse, oder die Beschaffenheit, oder den Ort. Bewegung und Veränderung haben sonach so viel Arten, wie das Seiende. Indem nun wiederum innerhalb jeder Gattung das Seiende in das der Wirklichkeit nach und das der Möglichkeit nach zerfällt, so ist Bewegung die Wirksamkeit des der Möglichkeit nach Seienden (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια), nicht wiefern es ein solches, sondern wiefern es

---

* Arist. auscult. phys. lib. II. cap. 8. Ed. Lugd. tom. I. pag. 210. Weisse, S. 48.

** Arist. l. c. cap. 9. Ed. Lugd. tom. I. p. 211. Weisse, S. 49 u. 50.

ein Bewegliches ist, ist Bewegung. Die Wirksamkeit des Möglichen als Möglichen ist Bewegung." *

„Die Bewegung scheint ein Unbestimmtes zu sein; Ursache ist, dass von den Gattungen des Seins man weder unter die Möglichkeit noch unter die Wirklichkeit schlechthin sie setzen kann. Die Bewegung ist eine Wirksamkeit, aber eine unvollkommene, weil ein Unvollkommenes ist das Mögliche, dessen Wirksamkeit die Bewegung ist. Und darum ist es schwer auszumachen, was sie ist. Denn entweder unter die Verneinung musste man sie setzen, oder unter die Möglichkeit, oder unter die Wirksamkeit schlechthin. Hievon erscheint aber nichts als statthaft. So bleibt denn also die erwähnte Auskunft übrig, dass sie Wirksamkeit zwar sei, eine solche Wirksamkeit aber, die schwierig zwar zu erkennen, aber deren Sein doch statthaft ist. — Bei welchem die Bewegung stattfindet, bei diesem ist die Nichtbewegung Ruhe. Wirken nemlich in Bezug auf dieses ist das Bewegen selbst. Dieses aber vollbringt es durch Berührung dessen, was die Kraft zur Bewegung hat, oder des Bewegsamen; daher ist das Wirken stets zugleich ein Leiden. Eine Formbestimmung aber wird stets das Bewegende hinzubringen." **

„Es ist ersichtlich, dass da ist die Bewegung in dem Beweglichen (κινητῷ). Denn Wirklichkeit ist sie von diesem und durch das Bewegsame. Und auch die Wirksamkeit (ἐνέργεια) des Bewegsamen ist nicht eine andere. Es muss nemlich eine Wirklichkeit für beide geben." ***

b. Von dem Unbegrenzten.

„Beim Unbegrenzten ist zu untersuchen, ob es ist, oder nicht, und was es ist. Mit Grund setzen es Alle als einen Anfang. Von dem Sein aber des Unbegrenzten möchte die Ueberzeugung vornehmlich aus fünf Umständen hervor-

* Arist. auscult. phys. lib. III. cap. 1. Ed. Lugd. tom. I. p. 211 u. 212. Weisse, S. 51 — 53.

** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. I. pag. 212. Weisse, S. 54 u. 55.

*** Arist. l. c. cap. 3. Ed. Lugd. tom. I. pag. 212. Weisse, S. 55.

gehen: aus der Zeit, aus der Theilung der Grössen, dass nie ausgeht Entstehung, dass es keine äusserste Grenze giebt, am meisten aber, weil das Denken kein Ende findet.“ *

„Das Unbegrenzte vermag aber auch wieder nicht zu sein als ein der Zeit nach Seiendes und als Wesen und Ursprüngliches. Es wird Alles, was man von ihm nimmt, ein Unbegrenztes, wofern es theilbar ist. Auf Art eines Anhängenden also besteht das Unbegrenzte. Aber wenn so, darf man es nicht Ursprüngliches nennen. Dass es nun der That (ἐνέργεια) nach keinen unbegrenzten Körper giebt, ist ersichtlich.“ **

„Dass aber, wenn es nichts Unbegrenztes schlechthin giebt, viele Unmöglichkeiten entstehen, ist klar. Wenn aber keines von beiden als statthaft erscheint, so bedarf es eines Vergleichs, und es erhellt, dass auf gewisse Weise ein Unbegrenztes ist, auf gewisse Weise aber nicht. Das Unbegrenzte hat sein Sein in der Zersetzung, hat es aber auch in der Wegnahme. Grösse ist der That nach nicht unbegrenzt; in der Theilung aber ist sie es. Es bleibt also übrig, dass es der Möglichkeit nach gebe ein Unbegrenztes. Ueberhaupt besteht darin das Unbegrenzte, dass immer und immer von ihm etwas Anderes genommen wird, und dass das Genommene zwar stets ein Begrenztes ist, aber stets ein Anderes und wieder ein Anderes. — Nicht was nichts ausser sich, sondern was stets etwas ausser sich hat, dieses ist das Unbegrenzte. Es ist nemlich das Unbegrenzte der Stoff für die Vollendung der Grösse und das All der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit nach. Es umgiebt nicht, sondern wird umgeben. Darum ist es auch unerkennbar als Unbegrenztes. Denn keine Formbestimmung hat der Stoff.“ ***

---

* Arist. auscultat. phys. lib. III. cap. 4. Ed. Lugd. tom. I. pag. 214. Weisse, S. 60.

** Arist. l. c. cap. 5. Ed. Lugd. t. I. p. 215 et 216. Weisse, S. 66 u. 67.

*** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. t. I. p. 216 et 217. Weisse, S. 69 u. 70.

4. Viertes Buch. Vom Raume u. vom Leeren und von der Zeit.

a. Vom Raume.

310. „Dass es giebt einen Raum, scheint zu erhellen aus dem Wechsel der Lagen. Die das Sein eines Leeren behaupten, meinen den Raum. Das Leere ist ein Raum, der keinen Körper in sich fasst. Dass es nun also giebt einen Raum ausser den Körpern, und dass jeder sinnlich wahrnehmbare Körper an einem Orte ist, könnte man diesem zufolge annehmen. Nichts destoweniger fragt es sich, was er ist. Aufzusuchen ist seine Gattung. Weder ein Element sein, noch aus Elementen bestehen kann er. Wenn er zu den Dingen gehört, wo soll er sein? Wenn jeder Körper im Raume, so auch in jedem Raume ein Körper. — Aus diesen Gründen nun muss man zweifeln, nicht nur was er ist, sondern auch ob er ist.“ *

„Der Raum, wiefern er das zunächst einen jeden Körper Umfassende ist, ist eine Begrenzung. So nun betrachtet ist der Raum eines jeden Dinges Formbestimmung, wiefern aber der Raum für die Entfernung der Grösse gilt, der Stoff. Nun aber, dass keines von diesen beiden der Raum sein kann, ist nicht schwer zu sehen. Denn die Formbestimmung und der Stoff finden sich nicht getrennt von dem Dinge; der Raum aber.“ **

„Was denn aber der Raum ist, kann folgendermaassen deutlich werden; wenn wir dasjenige von ihm nehmen, was da scheint in Wahrheit an und für sich ihm zuzukommen. Wir glauben, zu wissen, dass der Raum sei zuvörderst das Umgebende von jenem, dessen Ort er ist, und dass er nichts von dem Dinge sei; ferner, dass der erste Raum weder kleiner noch grösser sei; ferner, dass er jedem Dinge zwar nicht ausgehe, aber doch trennbar von ihm sei, hiezu, dass aller Raum das Oben und Unten habe, und dass sich bewege von Natur und verbleibe an seinem eigenthümlichen Orte ein jeder Körper; hieraus aber das

* Arist. auscult. phys. lib. IV. cap. 1. Ed. Lugd. tom. I. pag. 218. Weisse, S. 76 — 78.

** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. I. pag. 219. Weisse, S. 79.

Oben und Unten erwachse. Von diesen Voraussetzungen aus ist nun das Uebrige zu betrachten. Es muss aber der Versuch gemacht werden, die Untersuchung so zu führen, dass das Was sich ergebe dergestalt, dass sowohl die Einwürfe sich lösen, als auch, was zukommen soll dem Raume, als wirklich ihm zukommend sich erweise, und dabei die Ursache der Schwierigkeit und der Zweifel über ihn ersichtlich werde. Denn so nur würde am vollkommensten sich Alles aufklären. — * Es giebt viererlei, wovon der Raum eines sein muss. Wenn nun keines von dreien derselben der Raum ist, weder die Formbestimmung, noch der Stoff, noch ein Zwischenraum, so muss der Raum sein das, was übrig bleibt: die Grenze des umgebenden Körpers, nach welcher er den umgebenen berührt. Ich verstehe aber unter dem umgebenen Körper den, welcher beweglich ist dem Raume nach. Es ist aber, wie das Gefäss ein versetzbarer Raum, so der Raum ein unbewegliches Gefäss. — Also des Umgebenden unmittelbare, unbewegliche Grenze, dieses ist der Raum. So ist denn auch gewissermaassen zugleich mit dem Dinge der Raum.« **

»Wie nun gesagt, so ist Einiges im Raume der Möglichkeit, Anderes der That nach. Darum sind bei dem Stetigen und aus gleichen Theilen Bestehenden der Möglichkeit nach im Raume die Theile; sind sie hingegen abgesondert, aber doch sich berührend, wie ein Haufe, der That nach. — Ausser dem All und dem Ganzen aber ist nichts ausserhalb des All. Und deswegen nun ist in dem Himmel Alles. Es ist aber der Ort nicht der Himmel (*οὐρανὸς*), sondern etwas von dem Himmel, die äusserste und den beweglichen Körper berührende ruhende Grenze. Und deswegen ist die Erde im Wasser, dieses in der Luft, diese in dem Aether,

* Arist. auscult. phys. lib. IV. cap. 4. Ed. Lugd. tom. I. pag. 220. Weisse, S. 83.

** Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. I. pag. 221. Weisse, S. 86.

der Aether in dem Himmel, der Himmel aber nicht wieder in einem Andern. — **Nicht Alles, was ist, ist im Raume, sondern der bewegliche Körper.**" *

b. Vom Leeren.

„Das **Leere**, ist zu untersuchen, ob es ist, oder nicht, und wie es ist, und was es ist. Auf sehr ähnliche Weise kann man auch hieran zweifeln. Dem Namen nach gilt das ** Leere für einen Raum, in welchem nichts ist." ***

„Aus dem Gesagten ist ersichtlich, dass es weder abgesondert ein Leeres giebt, noch schlechthin; weder in dem Dünnen, noch der Möglichkeit nach. Es müsste denn Jemand durchaus Leeres nennen wollen, was Ursache der Ortsveränderung ist. So aber wäre der so beschaffene Stoff des Schweren und Leichten das Leere. Denn das Dicht und Dünn nach diesem Gegensatze sind das Hervorbringende der Ortsveränderung." †

c. Von der Zeit.

„Zuerst ist zu zweifeln, ob die Zeit zu dem Seienden gehört, oder zu dem Nichtseienden. Was aber die Zeit ist, ist ebenso sehr aus dem Ueberlieferten undeutlich. Dass aber †† weder Bewegung, noch ohne Bewegung die Zeit ist, erhellt. Also ist entweder Bewegung, oder von der Bewegung etwas die Zeit. Weil nun nicht Bewegung, muss sie etwas von der Bewegung sein."

„Wenn wir nun als Eins das **Jetzt** (τὸ νῦν) wahrnehmen, so gilt keine Zeit als vorhanden, weil auch keine Bewegung. Wenn aber als das Vor und Nach, dann sprechen wir von Zeit. Diess nemlich ist **die Zeit: Zahl der Bewegung nach dem Vor und Nach.** Nicht also ist Bewegung die Zeit; sondern wiefern Zahl hat die Bewegung. — Eine Zahl also ist die Zeit. Da aber die Zahl doppelt;

---

* Arist. auscult. phys. lib. IV. cap. 5. Ed. Lugd. tom. I. pag. 221. Weisse, S. 88.

** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. I. pag. 222. Weisse, S. 89.

*** Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. I. pag. 222. Weisse, S. 92.

† Arist. l. c. cap. 9. Ed. Lugd. tom. I. pag. 226. Weisse, S. 103.

†† Arist. l. c. cap. 10. Ed. Lugd. tom. I. pag. 226. Weisse, S. 105.

denn sowohl das Gezählte, als das Zählbare nennen wir Zahl, als das, womit wir zählen; so ist die Zeit, was gezählt wird, und nicht, womit wir zählen. — Und wie die Bewegung immer eine andere ist, so auch die Zeit. Alle Zeit aber, die zugleich ist, ist die nemliche. Denn das Jetzt ist das nemliche, was es immer war; sein Sein ist aber ein verschiedenes. Das Jetzt aber misst die Zeit, wiefern es vorangehend und nachfolgend ist. Das Jetzt nun ist gewissermaassen zwar dasselbe, gewissermaassen aber nicht dasselbe. Wiefern in einem Andern, ist es ein Verschiedenes; wiefern überhaupt, dasselbe. Die Zeit ist die Zahl der Bewegung; das Jetzt aber ist, wie das Bewegte, gleichsam Einheit der Zahl. — Und sowohl stetig zusammenhängend ist die Zeit mittelst des Jetzt, als auch theilbar nach dem Jetzt. — Als Grenze nun ist das Jetzt nicht Zeit. Wiefern aber es zählt, ist es Zahl. Die Grenzen nemlich sind nur in Bezug auf das, von dem sie Grenzen sind; die Zahl hingegen ist sowohl in Bezug auf diese Pferde die Zehn, als auch anderwärts.“ *

„Da aber Zahl ist die Zeit, so sind das Jetzt und das Vor und was sonst dergleichen, so in der Zeit, wie in der Zahl die Eins und das Ungerade und das Gerade. Denn diese sind etwas von der Zahl, jene aber etwas von der Zeit. Die Dinge aber sind wie in der Zahl, in der Zeit etwas. Ist nun diess, so werden sie umfasst von der Zahl, gleichwie auch, was im Raume ist, von dem Raume. — Von dem Vergehen nemlich ist Ursache die Zeit. Also ist ersichtlich, dass das stets Seiende als stets Seiendes nicht ist in der Zeit, noch gemessen sein Sein von der Zeit. — Es wird aber messen die Zeit das Bewegte und das Ruhende; also wird das Bewegte nicht schlechthin messbar sein durch die Zeit, wiefern es eine Grösse ist, sondern wiefern seine

* Arist. auscult. phys. lib. IV. cap. 11. Ed. Lugd. tom. I. pag. 227. Weisse, S. 106 — 109.

Bewegung eine Grösse ist. So dass, was weder sich bewegt noch ruht, nicht ist in der Zeit. — Man sieht also, dass auch nicht das Nichtseiende Alles sein kann in der Zeit.“ *

„Das Jetzt aber ist die Stetigkeit (συνέχεια) der Zeit; denn es verbindet die Zeit. — Es theilt aber auch der Möglichkeit nach, und wiefern ein Solches, ist stets ein Anderes das Jetzt; wiefern es aber verknüpft, ist es stets dasselbe. — Weil aber das Jetzt Ende und Anfang der Zeit, aber nicht der nemlichen; so möchte wie bei dem Kreise auch die Zeit stets zugleich am Anfange und am Ende sein. Und darum gilt sie stets für eine andere.“ **

5. Fünftes Buch. Von der Veränderung.

311. „Alle Veränderung geschieht theils nebenbei, theils schlechthin. — Weder bewegt, noch wird bewegt die Formbestimmung, oder der Raum, oder die Grösse. — Doch giebt es ein Bewegendes und ein Bewegtes, und etwas, wohin die Bewegung geht. — Mehr nemlich nach dem wohin, als nach dem woher, wird benannt die Veränderung. — Diejenige Veränderung, die nebenbei geschieht, ist in Allem und allzeit und von Allem. Die aber nicht nebenbei geschieht, ist in den Gegensätzen und dem Widerspruche. Von den Mittlern aus geschieht die Veränderung, wie von Entgegengesetztem. Denn es gilt als Gegentheil gegen jedes der beiden Glieder. Es ist nemlich gewissermaassen das Mittlere beider Aeussersten. — Da nun die Veränderung ist auch etwas in etwas, so möchte die Veränderung auf vierfache Art geschehen; entweder nemlich aus einer Grundlage in eine Grundlage, oder aus einer Nichtgrundlage in eine Nichtgrundlage, oder aus einer Nichtgrundlage in eine Grundlage, oder aus einer Grundlage in eine Nichtgrundlage. Die aus einer Nichtgrundlage in eine Nichtgrundlage ist nicht Veränderung. Der Uebergang nun aus einer Nichtgrundlage in eine Grundlage ist Entstehung

---

* Arist. auscult. phys. lib. IV. cap. 12. Ed. Lugd. tom. I. pag. 228. Weisse, S. 112 u. 113.

** Arist. l. c. cap. 13. Ed. Lugd. tom. I. pag. 229. Weisse, S. 115.

(γένεσις). Der Uebergang aus einem Seienden in Nichtseiendes ist Untergang (φθορά). Es kann aber nicht die Entstehung Bewegung sein. Ebenso wenig ist der Untergang eine Bewegung. — So muss der Uebergang aus einer Grundlage in eine Grundlage allein Bewegung sein. Wenn nun die Grundformen zerfallen in Wesen, Beschaffenheit, Raum, Zeit, Verhältniss, Grösse, Thun und Leiden, so muss es dreierlei Bewegungen geben: die der Grösse, die der Beschaffenheit und die nach dem Raume.« *

„Nach dem Wesen aber giebt es keine Bewegung, weil nichts, was ist, dem Wesen entgegengesetzt ist; und auch nicht nach dem Verhältniss. Da sie nun weder an dem Wesen, noch dem Verhältnisse, noch dem Thun und Leiden ist, so bleibt übrig, dass nach der Beschaffenheit und der Grösse und dem Raume allein es Bewegung gebe. Denn in Allem diesen findet Gegensatz statt. Die Bewegung nun nach der Beschaffenheit möge Umbildung heissen; die nach der Grösse hat keinen allgemeinen Namen; nach ihren beiden Seiten aber heisst sie Wachsthum und Abnahme. Die endlich nach dem Raume mag Ortsveränderung heissen im Allgemeinen.« **

„Einheit der Bewegung bedeutet vielerlei. Dreierlei nemlich ist der Zahl nach, in Bezug worauf wir die Bewegung Eine nennen: Was, Worin und Wann. — Mehrere nun und nicht Eine sind die Bewegungen, die zwischen sich eine Ruhe haben.« ***

Nun folgen noch einzelne Bestimmungen, von denen die letzten wie ein späterer Zusatz aussehen, alle aber zur weiteren Entwicklung der Grundbegriffe nichts mehr hinzufügen. Die Physik des Aristoteles endigt eigentlich mit dem fünften

---

* Arist. auscult. phys. lib. V. cap. 1. Ed. Lugd. tom. I. pag. 232. Weisse, S. 123 — 125.

** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. t. I. p. 232. Weisse, S. 126 u. 127.

*** Arist. l. c. cap. 4. Ed. Lugd. t. I. p. 233. Weisse, S. 132 u. 134.

Buche, in welchem die von ihm selbst im dritten angegebene Eintheilung erschöpft ist. Selbst das fünfte Buch scheint nicht mehr dem Aristoteles anzugehören, indem es der Form und dem Inhalte nach dem Geiste der vier übrigen Bücher ziemlich fremd ist, und mit dem vierten Buche bereits die ganze Abhandlung in der dem Aristoteles gewöhnlichen Weise geschlossen wurde. Die letzten drei Bücher der Physik gehören einer eigenen Abhandlung an, welche, wie diess auch bei den psychologischen Schriften in ähnlicher Weise geschehen ist, einen Theil der Physik, nemlich die Lehre von der Bewegung, wieder aufnehmen und ausführlicher besprechen. Sie schliessen sich * darum allerdings unmittelbar an die Physik an, sind aber kein Theil derselben, sonst müssten sie in der Mitte des dritten Buches eingereiht werden. Da sie aber für sich weder eine eigene Einleitung, noch vollständige Durchführung erhalten haben, wurden sie eben gewissermaassen als Zusatz von den Herausgebern der aristotelischen Schriften mit der Physik vereinigt.

Von der Welt.

II. Von der Welt.

312. „Welt ist Inbegriff von Himmel und Erde und den in diesen enthaltenen Naturen. Doch nennt man noch auf andere Weise Welt die Ordnung aller Dinge und Zurechtstellung, von einem Gotte.“

„Von dieser nun nimmt die Mitte, die unbeweglich ist und feststehend, die lebenbringende Erde ein. Was aber über ihr ist, diess ist ganz und allerorten begrenzt. Hievon nun ist das Oberste, Wohnplatz eines Gottes, Himmel

* Vergl. Weisse, Anmerk. zu der Physik des Aristoteles, S. 583.

genannt. Indem er aber erfüllt ist mit göttlichen Körpern, die wir Sterne zu nennen pflegen, so feiert er, in einer ewigen Bewegung begriffen, Einen Umgang und Kreislauf zumal mit allen diesen unausgesetzt eine Ewigkeit hindurch. Da aber der gesammte Himmel und Weltbau kugelförmig ist und sich bewegt, so giebt es nothwendig zwei unbewegliche Punkte einander gegenüber; jene werden Pole genannt. Von Himmel aber und Sternen nennen wir das Wesen Aether, weil ein Element verschieden von den Vieren, rein und göttlich." *

„Die fünf Elemente also, in fünf Räumen kugelförmig in einander liegend, so dass umfasst wird stets das kleinere von dem grösseren: Erde in Wasser, Wasser in Luft, Luft in Feuer, Feuer in Aether, machten den ganzen Weltbau aus." **

„Zweierlei Ausdünstungen steigen von ihr aus ununterbrochen in die Luft über uns hinauf. Von diesen aber ist die eine trocken und rauchartig, die andere feucht und dunstartig. Um aber Alles zu sagen, so entstehen durch eine gegenseitige wohlgeordnete Mischung der Elemente in Luft und Erde und Meer die ähnlichen Ereignisse, die Einzelnem theilweise Untergang und Entstehung bringen, das Ganze aber unvergänglich und unentstanden bewahren." ***

„Indessen könnte man sich verwundern, wie doch, wenn aus den entgegengesetzten Anfängen der Weltbau entstanden ist, ich meine nemlich aus Trockenem und Nassem, er nicht längst verderben und untergehen musste. Vielleicht aber begehrt sogar der Gegensätze die Natur, und strebt aus diesen herzustellen das Zusammenklingende nicht aus dem Gleichartigen. So nun auch

---

* Arist. de mundo, cap. 2. Ed. Lugd. tom. I. pag. 370. C. H. Weisse (Aristoteles, von der Seele und von der Welt), Seite 344 u. f.

** Arist. l. c. cap. 3. Ed. Lugd. tom. I. pag. 371. Weisse, S. 348.

*** Arist. l. c. cap. 4. Ed. Lugd. tom. I. pag. 372. Weisse, S. 350.

hat der Zusammenhang aller Dinge, durch die Mischung der entgegengesetztesten Anfänge, Eine Harmonie. Grund nemlich ist von diesem zwar die Eintracht der Elemente, von der Eintracht aber die Gleichmässigkeit, und dass keines unter ihnen mehr Macht als ein anderes hat."

„Und Entstehen zwar ersetzt das Vergehen; das Vergehen aber entlastet das Entstehen. Ein einziges Wohlbefinden aber wird durch Alles bewirkt und erhält sich, während Alles sich untereinander gegenübersteht. Und indem dieses abwechselnd überwindet und überwunden wird, so bewahrt es das Ganze unvergänglich eine Ewigkeit hindurch." *

„Erhalter nemlich ist in Wahrheit von Allem und Erzeuger von was auf irgend eine Weise in dieser Welt sich vollbringt, der Gott; nicht jedoch als untergehe er eines werkthätigen und arbeitvollen Thieres Mühe, sondern indem er eine unverbrauchte Kraft besitzt, durch welche er auch, was fern zu sein scheint, umfasst."

„Würdiger wohl und ziemender ist es, dass er selbst auf der höchsten Stelle seinen Sitz habe; seine Kraft aber, durch die gesammte Welt hindurchgehend, Sonne und Mond und den ganzen Himmel umtreibe, und Grund werde der Wohlfahrt auf Erde. — Indem nemlich bewegt wird Eines durch das Andere, so bewegt es selbst wiederum ein Anderes mit Regelmässigkeit, indem Alles handelt auf eigenthümliche Weise nach seiner Beschaffenheit, und nicht derselbe Weg für Alles ist, sondern ein verschiedener und mannigfacher, für Einiges auch ein entgegengesetzter, da doch gleichsam der erste Anstoss zur Bewegung nur Einer war. In Unbeweglichem nemlich seinen Sitz habend, bewegt er Alles und führt es umher, wohin er will. Ungefähr wie auch das Gesetz des Staates, selbst unbeweglich, in den Seelen der ihm Unterworfenen Alles ordnet." **

---

* Arist. de mundo, c. 5. Ed. Lugd. t. I. p. 374 sq. Weisse, S. 357 u. ff.

** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. t. I. p. 376 sq. Weisse, S. 361 u. ff.

„**Einer aber ist er und hat viele Namen.** Der Gott nun hat Anfang und Ende und Mitte aller Dinge, und vollendet sie, indem er seiner Natur nach in gerader Richtung einhergeht. **Ihm aber folgt stets die Gerechtigkeit, die Rächerin aller Verletzungen des göttlichen Gesetzes.**“ *

Ausser diesen beiden besitzen wir nun allerdings noch manche andere der Physik angehörige Schrift des Aristoteles. Diese beiden herauszuheben aber schien zur Erläuterung seines Systems hinreichend, weil in der einen die allgemeine wissenschaftliche Grundlage nach ihren Haupttheilen und dem sie umschliessenden Principe, in der andern aber das Ziel enthalten ist, auf welches die Lehre des Aristoteles hinausgeht, die Lehre von einem höchsten Gotte, als dem Alles regierenden und ordnenden Erhalter und Erzeuger der Welt, durch den die Gegensätze zur ewig dauernden Harmonie zusammengehalten werden.

Ethik.

c. Die ethischen Schriften des Aristoteles.
I. Die Ethik an den Nicomachus.
1. Erstes Buch.

313. „Jede Thätigkeit strebt nach irgend einem **Gute als ihrem Zwecke.** Das Gute ist Dasjenige, wonach alle Thätigkeit strebt. Der **Endzweck** liegt entweder **in der Thätigkeit** selbst, oder **ausser** ihr in dem hervorgebrachten **Werke.** Der **letzte Endzweck** ist das wahre oder **höchste Gut.**“ **

Allgemeine Bestimmung des Moralprincips.

„Der letzte Zweck des Menschen ist nach der Meinung Aller die **Glückseligkeit** (*εὐδαιμονία*). Worin aber die Glückseligkeit besteht, darüber sind die Menschen nicht mehr Eins.“ ***

---

* Arist. de mundo, c. 7. Ed. Lugd. t. I. p. 378 sq. Weisse, S. 369 u. 370.

** Arist. de moribus, lib. I. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 1.

*** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 2.

„Nicht alle Zwecke sind vollständige Zwecke, sondern nur die, welche um ihrer selbst willen angestrebt werden. Zu diesen gehört die Glückseligkeit. Dasjenige ist vollständig, was sich selbst genug ist. Was dem Menschen die Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*) verschafft, ist die Glückseligkeit. — Wenn die Glückseligkeit das Wünschenswertheste sein soll, so muss sie nicht aus der Zusammenzählung vieler Güter entstehen, sondern etwas Ganzes und Einfaches sein.“ *

„Im Menschen, als einem vernünftigen Wesen, lässt sich zweierlei unterscheiden, ein Theil, welcher der Vernunft gehorcht, und einer, der so zu sagen im Besitze derselben ist und sie durch vernünftiges Denken ausübt. Das Werk und die Bestimmung des Menschen liegt im vernünftigen Leben oder in den Kraftäusserungen und Handlungen der Seele, die nach Vernunft (*κατὰ λόγον*) geschehen. — Jedes Wesen macht Dasjenige vortrefflich, was es nach der seiner Natur eigenen Vollkommenheit vollbringt. Also wird das wahre Gut des Menschen in tugendhaften oder der menschlichen Vollkommenheit gemässen Thätigkeiten der Seele bestehen.“ **

„Mit einer gelingenden Thätigkeit ist das Vergnügen wesentlich verbunden. — Der tugendhafte Mann würde aufhören, es zu sein, wenn er die guten Handlungen nicht mit Lust thäte. Nur wenn die Tugend durch Uebung zu erhalten ist, ist sie allen Menschen möglich; es ist auch besser, durch Uebung als durch Zufall zur Glückseligkeit zu gelangen.“ ***

„In der Seele des Menschen giebt es Vernunft und Sinnlichkeit. Der vernunftlose Theil enthält erstens das Princip des Wachsthums und der Ernährung, zweitens das Princip der Empfindungen und sinnlichen Begierden. Dieser letztere

---

* Arist. de moribus, lib. I. cap. 5. Ed. Lugd. tom. II. pag. 4.

** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 6.

*** Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 7.

Theil der vernunftlosen Seele hängt mit der Vernunft mehr zusammen und kann durch dieselbe mehr gelenkt werden, als die vegetative Kraft. Einige Tugenden nun beziehen sich auf die vernünftige Denkkraft; diess sind die Verstandestugenden (*ἀρεταὶ διανοητικαί*, Klugheit und Weisheit), andere beziehen sich auf die Beherrschung der sinnlichen Begierden durch die Vernunft, das sind die sittlichen Tugenden (*ἀρεταὶ ἠθικαί*, Edelmuth und Mässigkeit).« *

2. Zweites Buch. Von der Tugend.

314. »Die sittliche Tugend wird durch öftere Wiederholung gleichartiger Handlungen oder durch Angewöhnung erlangt. — Die Tugenden gehören nicht zu unserer Natur oder sind uns nicht von der Natur eingepflanzt, aber sie sind auch nicht wider dieselbe. — Die einzelnen Handlungen gehen der sittlichen Tugend (Fertigkeit) voran, und diese müssen von einer bestimmten, immer gleichen Beschaffenheit sein, wenn aus ihrer Wiederholung eine Fertigkeit erwachsen soll.« **

»Die erste und allgemeinste Regel für alle menschlichen Handlungen ist, dass sie dem Gesetze der Vernunft, und zwar einer richtigen Vernunft gemäss sein müssen. — Ein Zeichen, ob aus der oft wiederholten Handlung eine Fertigkeit erwachsen sei, oder nicht, ist, wenn die Ausübung mit Vergnügen begleitet ist, oder Unlust verursachet. — Es giebt drei Ursachen, welche uns zur Wahl eines Gegenstandes bestimmen, Schönheit, Nutzen und Vergnügen. Auf nichts kommt es aber bei unsern Handlungen mehr an, als auf die lautere oder unlautere Quelle unserer Freuden.« ***

»Die Vollkommenheit der Kunstwerke liegt nur in ihnen selbst; bei Werken der Tugend hingegen ist es nicht genug, wenn sie selbst bloss gewisse Beschaffenheiten haben, sondern der, welcher sie thut, muss sie thun, mit vollem

* Arist. de moribus, lib. I. cap. 13. Ed. Lugd. tom. II. pag. 8 sq.

** Arist. l. c. lib. II. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 9.

*** Arist. l. c. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 11.

Bewusstsein, mit Vorsatz, und mit gleichförmiger und unveränderlicher Gesinnung. — Es lassen sich drei Sachen in der Seele unterscheiden: Leidenschaften (πάθη), Fähigkeiten und Fertigkeiten (ἕξεις). Die Tugend gehört zu den Fertigkeiten. — Das ist ein Grundgesetz, dass jede Tugend sowohl die Sache, welcher sie als Eigenschaft zugehört, als auch das Werk, welches sie vollbringt, vollkommener macht. Also wird die Tugend des Menschen diejenige Fertigkeit sein, durch welche er ein guter Mensch wird, und durch die er das ihm eigenthümliche Werk gut vollbringt. — Jede Wissenschaft und jede Kunst bringt nur dadurch Vollkommenheit in ihre Werke, dass sie das rechte Maass oder das Mittlere kennt und beobachtet. — Wie in der Kunst, so giebt es auch in Absicht der Handlungen ein Zuviel und ein Zuwenig, und ein Mittleres zwischen Beiden. Die Tugend aber hat es mit Leidenschaften und Handlungen zu thun; in Beiden sündigt das Uebermaass, und der Mangel wird gleichfalls getadelt. — Die Tugend besteht in der Fähigkeit und dem Bestreben, das Mittlere zu treffen. Es ist demnach die Tugend eine vorsätzliche Fertigkeit, das rechte, in Beziehung auf uns bestimmte Maass der Dinge zu beobachten. Daher, wenn man nach dem Wesen und der Natur der Tugend fragt, so muss man antworten, dass sie gleichsam in allen Sachen das Mittlere sei (Beispiele werden hernach angeführt hinsichtlich der einzelnen Tugenden); wenn man aber von ihrem Werthe redet, so ist sie das Vollkommenste und Höchste in jeder Sache.“ *) **) ***) †)

s. Drittes Buch. Von dem freien Willen und von

315. „Freiwillig ist jene Handlung, die ihren Ursprung in dem Handelnden selbst hat, und bei welcher eine Kenntniss der einzelnen Thatsachen

* Arist. de moribus, lib. II. c. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 11.
** Arist. l. c. cap. 5. Ed. Lugd. tom. II. pag. 12.
*** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 12.
† Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 13.

der Tapferkeit (Standhaftigkeit). oder der **Umstände**, unter welchen die Handlung geschieht, obwaltet. Zorn oder sinnliche Begierde hebt die Freiwilligkeit nicht auf.«*

„Der **Vorsatz** besteht weder im blossen Begehren und Zürnen, noch im Wollen, noch in der Aeusserung einer Meinung, sondern ist der **nach einer Berathschlagung gefasste Entschluss**. Das Vorsätzliche ist immer auch freiwillig, es enthält aber noch etwas mehr. Der Wille geht mehr auf den Zweck, der Vorsatz mehr auf die Mittel zum Zwecke.«**

„Der Gegenstand des Wollens, sagen die Einen, sei das Gute, die Andern sagen, es sei nur das scheinbare Gute. Keines von Beiden ist richtig. Das absolut und an sich Begehrliche ist das Gute, das aber für jeden einzelnen Menschen relativ Begehrliche zugleich für den moralisch guten Menschen das absolut Begehrliche; für den sittlich unvollkommenen hingegen ist das relativ Begehrliche unbestimmt. Der vollkommene Mensch ist in nichts so sehr von dem unvollkommenen verschieden, als dass er in allen Sachen das Wahre sieht, da er gleichsam in sich selbst das Maass und die Richtschnur der Wahrheit hat.«***

„Das sittlich Gute oder Böse zu thun oder nicht zu thun, steht auf gleiche Weise in unserer Gewalt. Wenn Jemand hiegegen einwendet, dass ja alle Menschen das, was ihnen als gut erscheint, begehren müssen, dass aber Niemand über seine Vorstellungskraft Herr sei, sondern Jeder, nachdem er selbst beschaffen ist, sich den Zweck seiner Handlungen bilden müsse, so dient zur Antwort: Wenn Jeder gewissermaassen der Urheber von seinen Beschaffenheiten ist, so ist er auch gewissermaassen Urheber der Vorstellungen, welche in diesen Beschaffenheiten gegründet sind. Und wenn der

---

* Arist. de moribus, lib. III. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 16.
** Arist. l. c. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 17.
*** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 18.

Zweck auch gewissermaassen schon von der Natur gegeben und bestimmt ist, so ist der Handelnde doch in der Wahl frei. — Wenn die Tugenden freiwillig sind (und sie sind es, denn wir sind auf gewisse Weise Miturheber unserer eigenen Beschaffenheiten, und nach dem, wie wir beschaffen sind, handeln wir und bestimmen unsere Zwecke), so werden wir auch die Laster als freiwillig ansehen müssen, da bei ihnen das Gleiche stattfindet." *

„Bisher ist von der Tugend im Allgemeinen gehandelt und ihr Gattungsbegriff so weit entwickelt worden, dass es ausgemacht ist, 1) dass sie den schicklichen Grad der menschlichen Handlungen, Begierden und Leidenschaften bestimme, der immer die Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen ist; 2) dass sie Fertigkeit, 3) dass sie in unserer Gewalt und also freiwillig ist; 4) dass sie in Beobachtung der Vorschriften einer gesunden und aufgeklärten Vernunft bestehe; 5) dass zwar die Tugenden als Fertigkeiten freiwillig, aber es nicht in dem Grade und auf die Weise, wie die Handlungen sind; 6) dass die Fertigkeiten nur deswegen als freiwillig angesehen werden, weil es in unserer Gewalt stand, uns so oder anders zu betragen, als es zur Erwerbung solcher Fertigkeiten nöthig war." **

Mit dieser Recapitulation schliesst die allgemeine Darstellung, und Aristoteles geht nun zu den einzelnen Tugenden über. Er handelt zuerst von der Tapferkeit, „die in der Beobachtung des rechten Maasses in Absicht der Furcht und des Getrostseins bei Gefahren bestehe." ***

4. Viertes Buch. Von der Freigebigkeit.

316. Er geht dann im vierten Buche zur Freigebigkeit und ihrem Gegensatze, der Verschwendung, über.

---

* Arist. de moribus, lib. III. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 19.

** Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 20.

*** Arist. l. c. cap. 10. Ed. Lugd. tom. II. pag. 20.

5. Fünftes Buch. Von der Gerechtigkeit.

Das fünfte Buch handelt von der Gerechtigkeit. „Die gerechte Handlung ist theils eine gesetzmässige, theils eine dem Princip der Gleichheit gemässe. Die Gerechtigkeit im weitern und die im engern Sinne haben das gemein, dass beide eine Beziehung der Handlungen auf andere anzeigen; aber darin sind sie unterschieden, dass die eine auf äussere Güter sich bezieht, und in dem Streben nach Gewinnst vornehmlich ihren Grund hat, die andere sich auf alle Gegenstände bezieht, mit welchen überhaupt der Tugendhafte oder Lasterhafte beschäftigt ist. Der Begriff der Wiedervergeltung erschöpft den Begriff der Gerechtigkeit nicht. Der, welcher gerecht handelt, hält zwischen dem Unrecht Thuenden und dem Unrecht Leidenden gleichsam die Mitte. Das bürgerliche Gerechte ist entweder das natürliche oder das gesetzliche Recht. Natürlich gerecht ist Dasjenige, was an allen Orten und zu allen Zeiten seine verbindliche Kraft hat. Gesetzlich gerecht ist das durch Uebereinkunft der Menschen Festgesetzte. Man kann zwar freiwillig einen Schaden leiden, aber nie freiwillig eine wirkliche Ungerechtigkeit erfahren, weil Niemands vernünftiger Wille mit derselben übereinstimmen kann. Bei den Göttern, welche alle Güter im höchsten Grade besitzen, dann bei durchaus bösen Naturen giebt es keine Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist eine menschliche Tugend. Die billige Handlung ist zwar an sich gerecht, aber nicht gerecht nach dem Buchstaben des Gesetzes, sondern eine Verbesserung und Vervollkommnung des Gesetzes, wo dieses wegen der Allgemeinheit seiner Entscheidungen man-

* Arist. de moribus, lib. V. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 35.

** Arist. l. c. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 34.

*** Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 36.

† Arist. l. c. cap. 9. Ed. Lugd. tom. II. pag. 37.

†† Arist. l. c. cap. 10. Ed. Lugd. tom. II. pag. 38.

††† Arist. l. c. cap. 12. Ed. Lugd. tom. II. pag. 40.

*† Arist. l. c. cap. 13. Ed. Lugd. tom. II. pag. 40.

gelhaft ist. So wie zwischen dem Gebietenden und Gehorchenden gewisse Gerechtsame obwalten und eine Ausübung der Gerechtigkeit möglich ist, so auch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Unrecht thun ist darum ein grösseres Uebel, als Unrecht leiden, weil es mit innerer Unvollkommenheit verbunden ist.“ * **

6. Sechstes Buch. Von der Klugheit.

317. **Das sechste Buch handelt von der Klugheit. Zuerst werden unterschieden** „zwei Theile der Seele, der vernünftige und der vernunftlose. Der vernünftige Theil kann in zwei Theile abgetheilt werden. Der eine ist derjenige, mit welchem wir die Gegenstände betrachten, deren Principien nothwendig sind; mit dem andern betrachten wir solche Gegenstände, die ihrer wandelbaren Principien wegen auf vielfache Weise sein können. Von jenen beiden Theilen der Seele können wir den einen den wissenschaftlichen, den andern den überlegenden nennen. Die überlegende Fähigkeit ist also nur ein Theil des Vernunftvermögens.“ ***

„Drei Sachen sind in der Seele, von welchen alle Thätigkeit und alle Erkenntniss der Wahrheit abhängt: Empfindung, Verstand und Begierde. Da nun die sittliche Tugend eine vorsätzliche Fertigkeit, der Vorsatz aber eine überlegte Begierde, so muss, wenn der Vorsatz gut und tugendhaft sein soll, das Resultat der Ueberlegung wahr und die Begierde recht sein, und was der Verstand bejaht, die Begierde als ihr Ziel verfolgen.“ †

„Alle Arten, zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen, lassen sich auf fünf zurückbringen: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, speculative Vernunft. Das wissenschaftlich Erkennbare ist das Nothwendige und Ewige. ††

---

* Arist. de moribus, lib. V. cap. 14. Ed. Lugd. tom. II. pag. 41.

** Arist. l. c. cap. 15. Ed. Lugd. tom. II. pag. 42.

*** Arist. l. c. lib. VI. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 42.

† Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 42.

†† Arist. l. c. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 43.

Die Kunst hat es mit Dingen zu thun, die auf mehr als einerlei Weise möglich sind; sie ist die Fertigkeit, etwas nach vernünftiger Ueberlegung hervorzubringen.* Klugheit ist die Fertigkeit, nach richtigen Vernunfteinsichten in Dingen, welche die menschliche Glückseligkeit betreffen, zu handeln. Sie unterscheidet sich von der Wissenschaft durch die Veränderlichkeit ihrer Objecte, von der Kunst, weil diese auf das Product, die Klugheit auf die Handlung als solche, geht.**"

„Die Grundideen und Grundsätze der Wissenschaft sind nicht selbst wieder Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss, sondern Gegenstand der Vernunft (νοῦς). Unter dem Worte Vernunft ist zu verstehen die (anschauende) Kenntniss der ersten Grundideen und Gegensätze.*** Die Weisheit ist die Vereinigung der Wissenschaft und der Vernunft, sie ist die aus den ersten Grundideen hergeleitete Wissenschaft der würdigsten und erhabensten Gegenstände.† Die Klugheit erfordert Erfahrungskenntnisse.†† Weise ist Niemand bloss von Natur; aber von Natur kann man Fassungskraft (σύνεσις) und Vernunft haben.††† Weisheit und Klugheit haben schon als Vollkommenheiten der menschlichen Natur einen absoluten Werth in sich; die Klugheit ist ausserdem noch Ursache der Glückseligkeit, insofern durch sie die Vollkommenheit der Handlungen bedingt ist. Dass dem Menschen nichts Anderes als das Beste erscheine, als was wirklich gut ist, dazu muss er nothwendig tugendhaft sein; denn die Schlechtigkeit des Charakters verfälscht die Einsichten. Ferner, wie es in Hinsicht des auf Handlungen sich beziehenden Erkenntnissvermögens eine doppelte Vollkommen-

* Arist. de moribus, lib. VI. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 43.
** Arist. l. c. cap. 5. Ed. Lugd. tom. II. pag. 44.
*** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 44.
† Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 45.
†† Arist. l. c. cap. 9. Ed. Lugd. tom. II. pag. 45.
††† Arist. l. c. cap. 12. Ed. Lugd. tom. II. pag. 47.

heit giebt, natürlichen Scharfsinn (δεινότης) und Klugheit, so ist auch die Vollkommenheit des sittlichen Wollens eine doppelte, die natürliche gute Anlage und die wirkliche Tugend. Diese letztere ist ohne Klugheit nicht möglich.“ *

7. Siebentes Buch. Von der Mässigung.

318. „Es giebt hinsichtlich der Sitten drei Hauptunterschiede: Unsittlichkeit, Schwäche und thierische Wildheit. Der Unsittlichkeit steht Tugend, der Schwäche Festigkeit des Charakters entgegen. Die thierische Wildheit des Charakters scheint zum Gegensatze die heroische und göttliche Tugend zu haben. — Es giebt Meinungen, ** welche das Allgemeine, und solche, welche das Einzelne betreffen. Letztere stehen unter der Herrschaft sinnlicher Empfindungen und können durch die unmittelbare Wirkung dieser das Allgemeine verdrängen. Nicht diejenige Erkenntniss, die eigentlich Wissenschaft zu sein scheint, wird durch Leidenschaft verdunkelt oder verkehrt, sondern die das Sinnliche betreffende. — Unenthaltsamkeit ohne weitern *** Beisatz bezieht sich auf die leiblichen Genüsse. Auch die Unmässigkeit (ohne Beisatz) hat es mit sinnlicher Lust zu thun, unterscheidet sich aber von Unenthaltsamkeit durch Vorsätzlichkeit. — Der Zorn scheint auf gewisse Weise der † Vernunft zu folgen, und ist deshalb weniger hässlich, als sinnliche Begierde. Ebenso ist thierische Wildheit kein so grosses Uebel, als Bösartigkeit. Der, welcher der richtigen †† Meinung und dem guten Vorsatze eben deswegen treu bleibt, weil die Meinung richtiger und der Vorsatz gut ist, ist enthaltsam (standhaft) im eigentlichen Sinne. Der, welcher dasselbe thut, nur weil er jede Meinung festzuhalten und jeden Vorsatz durchzusetzen gewohnt ist, ist nur zufälliger

* Arist. de moribus, lib. VI. cap. 13. Ed. Lugd. tom. II. p. 48.

** Arist. l. c. lib. VII. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 49.

*** Arist. l. c. cap. 5. Ed. Lugd. tom. II. pag. 51.

† Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 51.

†† Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 52.

* Weise enthaltsam. — Mag die Glückseligkeit die ungehinderte Thätigkeit aller Anlagen und Fertigkeiten, oder nur einer bestimmten sein, immer ist die Glückseligkeit zugleich Vergnügen. Demzufolge kann ein gewisses Vergnügen ** sogar das höchste Gut (Glückseligkeit) sein."

„Die körperlichen Vergnügungen üben eine so grosse Gewalt über den Menschen, weil sie immer von einem gewissen Schmerze befreien. Das Streben, diesem Schmerz und Mangel zu begegnen, führt leicht zur Uebertreibung; diejenigen Vergnügungen hingegen, welche keinen vorangehenden Schmerz voraussetzen, sind auch keines Uebermaasses fähig, und das sind die, welche aus dem wesentlich Angenehmen entstehen. Weil unsere Natur nicht einfach ist, bleibt uns nichts zu allen Zeiten angenehm. Die Gottheit allein, als einfaches Wesen, geniesst immer ein einfaches und unaufhörliches Vergnügen. Jede Natur ist desto unvollkommener, je mehr sie der Veränderungen bedarf, und *** der veränderlichste Mensch ist der schlechteste."

8. Achtes Buch. Von der Freundschaft.

319. „Die Freundschaft ist eines der nothwendigsten Dinge zum Leben. Ohne Freund würde Niemand auch bei dem Besitze aller übrigen Güter zu leben wünschen. Die Natur selbst scheint dem Menschen die Freundschaft eingepflanzt zu haben. Freundschaft scheint das Band zu sein, welches die Staaten zusammenhält. Freundschaft ist Wohlwollen, welches von dem, auf den es gerichtet ist, er-† wiedert wird. Die ächte, vollkommene Freundschaft ist †† die auf Tugend gegründete. Solche ächte Freundschaft kann ††† nicht unter Vielen stattfinden."

* Arist. de moribus, lib. VII. cap. 10. Ed. Lugd. tom. II. pag. 55.
** Arist. l. c. cap. 14. Ed. Lugd. tom. II. pag. 57.
*** Arist. l. c. cap. 15. Ed. Lugd. tom. II. pag. 58.
† Arist. l. c. lib. VIII. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 58.
†† Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 61.
††† Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 61.

9. Neuntes Buch. Von der Selbstliebe.

320. „Die Freundschaft des Menschen mit sich selbst ist ein Vorzug des Tugendhaften. Die Schlechten, da sie nichts Liebenswürdiges an sich haben, empfinden auch nichts, was einer wahren Liebe gegen sich selbst ähnlich wäre.“ *

„Die Eigenliebe in Bezug auf Geld und Gut, Ehre, körperliche Vergnügungen wird mit Recht getadelt, und diess ist allerdings die gewöhnlichste Bedeutung des Wortes Eigenliebe. Wenn aber Jemand beständig darnach trachtete, mehr als andere Menschen tugendhaft zu sein, wenn er sich das Sittlichschöne gleichsam allein zuzueignen suchte, so wird Niemand ihn deshalb eigenliebig nennen, und doch sucht dieser von seinem Selbst gerade den vornehmsten Theil zu befriedigen, und derjenige liebt am meisten sich selbst, der diesen Theil vor allen andern liebt und ihn zu befriedigen sucht. Der gute Mensch muss selbstliebend sein; denn er wird durch die Ausübung sittlich schöner Handlungen sowohl sein eigenes als Anderer Wohl befördern.“ **

„Der Glückselige bedarf der Freunde, um Personen zu haben, denen er Gutes thun kann; dann, weil der Mensch Trieb und Anlage zur Geselligkeit hat; ferner, um auch in dem Beobachten der guten Handlungen seiner Freunde Vergnügen zu finden; ferner, weil das Vergnügen in einer ununterbrochenen Thätigkeit besteht, diese aber durch den Umgang bedingt ist. — Das Leben gehört unter die Dinge, die an sich gut und angenehm sind; denn es ist etwas durchaus Bestimmtes. Nun sind wir aber nur insofern uns bewusst, dass wir da sind, als wir uns bewusst sind, dass wir empfinden oder denken; denn in einem von diesen beiden besteht unser Leben. Wenn nun das Leben ein Gut der Natur nach ist, und wenn das Bewusstsein, ein Gut zu besitzen, angenehm ist, so muss das Bewusstsein des Lebens und also die Wahrnehmung des Empfindens und Den-

* Arist. de moribus, lib. IX. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 69.
** Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 72.

kens unter die an sich angenehmen Sachen gehören. Der Freund aber ist ein anderes Selbst. Nun ist aber dem Menschen sein eigenes Dasein wünschenswerth, insofern er es als das Dasein eines guten Menschen empfindet; er muss also auf gleiche Weise, wenn ihm das Dasein des Freundes wünschenswerth sein soll, dieses Dasein empfinden und gewahr werden. Diess geschieht aber im Umgang.«*

10. Zehntes Buch. Allgemeine Bestimmungen über Vergnügen und Glückseligkeit.

321. „Es ist sehr natürlich, dass das Vergnügen ein Gegenstand der allgemeinen Begierde ist, weil es gleichsam die Vollendung des Lebens ist, und welches Alle für ein so wünschenswerthes Gut halten.** — Leben und Vergnügen scheinen unzertrennlich zu sein; denn ohne Thätigkeit entsteht kein Vergnügen, und jede Thätigkeit wird durch das Vergnügen erst vollendet. Da das Vergnügen selbst mit der Thätigkeit in genauer Verwandtschaft steht, die Thätigkeiten aber der Art nach verschieden sind, so giebt es auch verschiedene Arten von Vergnügungen. Da es sittliche und unsittliche, erlaubte und unerlaubte Thätigkeiten giebt, so giebt es auch solcherlei Vergnügungen. Wenn die Tugend oder die Vollkommenheit des empfindenden und denkenden Wesens der Maassstab der Wahrheit ist, so werden auch die Vergnügen die wahren sein, welche in diesem Zustande der Vollkommenheit als Vergnügungen erscheinen.«***

„Die Glückseligkeit muss etwas sich selbst Genuges, an sich Begehrenswerthes sein. An sich begehrenswerth aber sind diejenigen Thätigkeiten, bei welchen ausser der Kraftäusserung weiter nichts gesucht wird. Von dieser Art sind alle tugendhaften Handlungen. Zu solchen Thätigkeiten scheinen auch Spiel und Scherz zu gehören; sie sind aber eher ein Ausruhen und Erholung; Erholung ist nie Zweck, sondern um der Thätigkeit willen da, die dadurch befördert

---

* Arist. de moribus, lib. IX. cap. 9. Ed. Lugd. tom. II. pag. 73.
** Arist. l. c. lib. X. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 78.
*** Arist. l. c. cap. 5. Ed. Lugd. tom. II. pag. 79.

werden soll. — Unter den Thätigkeiten, in welchen die Glückseligkeit des Menschen besteht, hat die Thätigkeit eines vollkommenen Verstandes den ersten Rang; denn sie ist 1) die höchste und edelste, 2) die am wenigsten unterbrochene, 3) die selbstgenügsamste, 4) scheint die Weisheit am meisten um ihrer selbst willen geschätzt zu werden. Das, was der Selbstheit eines Jeden oder seiner Natur am meisten eigen und gemäss ist, das ist auch für Jeden das Würdigste und Angenehmste. Liegt nun die Selbstheit des Menschen am meisten im Verstande, so ist auch das Leben, welches im Denken besteht, das würdigste und angenehmste für den Menschen; es ist also auch das glückseligste.“ *

„Ein niedrigerer Grad der Glückseligkeit ist der, welchen ein mit Ausübung der übrigen Tugenden (der ethischen) zugebrachtes Leben gewährt. Es ist dieses ein Leben und eine Glückseligkeit des halb geistigen und halb körperlichen Menschen. Die Glückseligkeit aber, von der wir zuvor redeten, war die des Geistes allein. Dass die vollkommenste Glückseligkeit im Denken bestehe, geht auch daraus hervor: Wenn wir alle Handlungen der Menschen, die wir tugendhaft nennen, durchgehen, so werden wir sie alle für die Götter zu klein und derselben unwürdig finden. Nun müssen sie aber doch leben und thätig sein. Es bleibt also nichts übrig, als dass ihre Thätigkeit und Seligkeit im Denken und in der Betrachtung der Dinge bestehe. Die unvernünftigen Thiere sind, weil des Denkens, auch der Seligkeit unfähig. Das Leben der Götter ist durch eine ununterbrochene Thätigkeit des höchsten Verstandes glückselig.“ **

---

* Arist. de moribus, lib. X. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 80.

** Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 80.

*** Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 81.

„Der Mensch als Mensch hat aber zu seiner Glückseligkeit auch noch der äusseren Güter nöthig, so viel als zur Ausführung guter Handlungen nöthig ist. Seine Natur ist ferner zum Denken sich nicht selbst genug, sondern wenn dieses von Statten gehen soll, so muss der Körper gesund sein; er braucht also Nahrung und anderer Pflege." *

Uebergang zur Politik.

„Die Theorie allein aber ist nicht hinreichend, rechtschaffene und gute Menschen zu bilden. Durch Erziehung und vornehmlich Gesetzgebung müssen die Lehren der Ethik in's Leben eingeführt werden." **

II. Die Politik.

322. Der gesammte Inhalt der aristotelischen Politik zerfällt in vier Theile, wovon der erste vom Staate im Allgemeinen handelt, der zweite von den Staatsformen, der dritte von der Gesetzgebung, der vierte endlich von der Glückseligkeit des Staates.

Man kann die Natur einer Sache am besten erforschen und alles Zusammengesetzte am besten kennen lernen, wenn man es in seine Theile auflöst und gleichsam unter seinen Augen entstehen sieht. Demnach müssen wir, um die Natur des Staates kennen zu lernen, zuerst die zwei Menschen in eine Gesellschaft vereinigen, welche nach ihrer Bestimmung einander durchaus nicht entbehren können. Diese zwei Menschen sind Mann und Weib und ihre Bestimmung ist Fortpflanzung ihres Geschlechtes. Die zweite der einfachsten Naturverbindungen ist die zwischen Herrn und Knecht. Aus der Vereinigung dieser beiden genannten Verbindungen entsteht dann zuerst ein

---

* Arist. de moribus, lib. X. cap. 9. Ed. Lugd. tom. II. pag. 82.
** Arist. l. c. cap. 10. Ed. Lugd. tom. II. pag. 83.

Haus oder eine Familie. Durch die Vermehrung und Ausbreitung der Familie entsteht ein Dorf oder Flecken, und aus der Vereinigung mehrerer Dorfschaften entsteht die schon beinahe vollständige und sich selbst genuge Gesellschaft, die Stadt, oder ein bürgerliches Gemeinwesen. Aus dieser Entwicklung des bürgerlichen Gemeinwesens aus seinen einfachsten Bestandtheilen erhellt, dass, wie diese natürlich sind, auch dieses selbst es ist, und dass der Mensch zum bürgerlich-gesellschaftlichen Leben bestimmt und eingerichtet ist.

Der Zweck eines jeden bürgerlichen Gemeinwesens ist zunächst die Selbsterhaltung, ein zweiter und zugleich Folge des ersten ist erhöhte Glückseligkeit.

In dem bürgerlichen Gemeinwesen als der Vereinigung mehrerer Familien finden sich drei Verhältnisse: das herrschaftliche, das eheliche und das elterlich-kindliche. Beim herrschaftlichen Verhältniss wird zuerst der Sklavenstand besprochen, und endlich der allgemeine Grundsatz gewonnen, dass der durch Geisteskräfte und Tugenden über Andere Erhabene ein natürliches Recht habe, über Andere zu herrschen.

Die beiden andern Arten der Herrschaft, die eheliche und elterlich-kindliche, unterscheiden sich von der herrschaftlichen dadurch, dass sie eine Herrschaft über Freie sind. Was die obrigkeitlichen Personen in freien Republiken gegen die übrigen Bürger auf eine Zeitlang sind, das ist der Mann gegen die Frau auf Zeitlebens. Der Grund aber zu diesen herrschaftlichen Rechten des Mannes, sowie der Eltern liegt in der Natur,

da das männliche Geschlecht vor dem weiblichen gewisse zum Regieren gehörige Kräfte und Anlagen voraus hat; dem Vater ferner, als dem Erzeuger, gebührt sowohl als solchem, als auch wegen seines Alters und seiner Einsichten die Aufsicht und Regierung über die von ihm Erzeugten, und er hat mehr dafür zu sorgen, dass die Menschen, seine Untergebenen, vollkommen, als dass das Vermögen gross werde. Die zur Vollkommenheit nothwendigen moralischen Tugenden sind aber bei den einzelnen Gliedern eines Gemeinwesens verschieden, und zwar auf dieselbe Weise, wie ihre natürlichen Anlagen; indem zwar alle Menschen, Freie und Sklaven, Mann und Weib, sämmtliche Kräfte und Bestandtheile einer menschlichen Seele haben, aber nicht auf gleiche Art. Alle Menschen aber müssen einige zur Vollkommenheit nothwendige Tugenden besitzen, aber jeder nur die, welche zur Vollbringung des ihm aufgetragenen Werkes nothwendig sind; der Regent aber muss die sämmtlichen moralischen Tugenden vollständig besitzen.

Der Staat ist ein aus mehreren Theilen bestehendes Ganze, und zwar eine Gesellschaft vieler Bürger. Der Begriff Bürger ändert sich mit der Staatsverfassung, so dass in jeder Verfassung andere Merkmale zum Wesen eines Bürgers gehören. Im Allgemeinen aber, so dass es allen Verfassungen entspricht, kann man Denjenigen einen Bürger nennen, welcher das Recht hat, zu einem Mitgliede der berathschlagenden oder Urtheil sprechenden Collegien miternannt zu werden.

Eine Anzahl solcher miteinander vereinigter Bürger, hinlänglich gross, um einander wechselsweise ihre Privat- und dem Staate seine öffentlichen

Bedürfnisse darreichen zu können, nenne ich einen Staat oder ein gemeines Wesen. Die Staatsverfassung aber ist nichts anderes, als die Regel, wonach die Verbindung der Menschen in einer bürgerlichen Gesellschaft angeordnet ist. Die Natur der Staatsverfassung hängt hauptsächlich davon ab, in wessen Händen die höchste Gewalt ist. Die Tugend des Bürgers und die des Menschen sind verschieden; denn die Tugend des Bürgers ist nur eine relative, auf die Constitution sich beziehende; die eines vortrefflichen Menschen aber ist etwas Absolutes und Vollständiges.

Die Leitung des Staates kann nun in den Händen eines Einzigen, oder der Besten des Volkes, oder sie kann beim Volke selbst sein. Die erste Regierungsform ist die monarchische, die zweite die aristokratische, die dritte die republikanische, welchen drei Formen ebenso viele Ausartungen gegenüber stehen; der Tyrann, ein gesetzwidriger König, die Oligarchie, als ausgeartete Aristokratie, endlich die Demokratie, als fehlerhafte Republik. Fragt es sich um die Güte dieser Verfassungen, oder vielmehr, welches die beste sei, so kann man alle die Staatsverfassungen, bei welchen das allgemeine Beste des ganzen Staates Zweck der Regierung ist, gut und vollkommen nennen. Da aber die Menschen nicht allein des Vermögens wegen, sondern auch um der sittlichen Vervollkommnung willen zusammengetreten sind, und diess Letztere den eigentlichen Endzweck des Staates bildet, so erhellt, welche Art der Ungleichheit in den Personen es sei, die auch ungleiche Rechte nach sich ziehe. Denjenigen nemlich, die zu dem genannten Zweck der bürgerlichen Gesellschaft das Meiste beitragen, gehört

auch ein grösserer Theil von den Gütern und Vorrechten derselben, als denen, die zwar grössere Reichthümer, aber geringere persönliche Verdienste besitzen. Um aber in diese Ungleichheit die rechte Proportion und ein Gleichgewicht unter den Bürgern herzustellen, sind Gesetze nothwendig, so dass die Obrigkeit, sie mag nun aus einer einzigen Person bestehen, oder aus mehreren, Hüter und Wächter der Gesetze ist, und nur über die Dinge zu entscheiden hat, welche von den Gesetzen unmöglich zum Voraus haben entschieden werden können. Weil jedoch die Gesetze allein den Staat nicht regieren können, sondern zur Handhabung und Aufrechthaltung derselben Menschen nothwendig sind, so entsteht die Frage, ob es zweckdienlicher ist, dass Einem, Mehreren oder Allen diess Amt übertragen werde? Diess hängt nun von der Beschaffenheit der Menschen ab, denen eine Verfassung gegeben werden soll.

Die erste Form ist die monarchische, oder jene, in welcher ein Einziger die Regierung des Staates in Händen hat. Die zweite Regierungsform ist die Aristokratie, oder jene, in welcher die Obrigkeiten aus denen gewählt werden, die in Rücksicht auf wahre, allgemein menschliche Tugend die besten sind. Die Republik ist eine Mischung von Demokratie und Oligarchie, und zielt darauf ab, Reiche und Arme nach gewissen Proportionen in der Staatsverwaltung zu vereinigen.

Daraus erhellt also, dass, um einen Staat zu erbauen, der vollkommen gut regiert werde, sei es monarchisch oder auf eine andere Weise, dieselbe Methode anzuwenden ist, durch welche ein Einzelner zu einem tugendhaften und vollkommenen Menschen gebildet wird. — Die beste aber von

den genannten Regierungsformen ist jene, in welcher die unter den Bürgern herrschenden Unterschiede am besten gemischt und in gehöriger Proportion sind, so dass alle Glieder des Staates an der Verwaltung desselben Theil nehmen können.

Der Bestand jeder Regierungsform hängt in letzter Instanz von der *Uebereinstimmung der Gesetze mit der Verfassung* ab.

Ist auf diese Weise jede Verfassung in ihrem Bestehen gesichert, so ist die *Glückseligkeit* des Staates nothwendige Folge. Diese hat jedoch kein anderes Merkmal, als dass die Menschen, welche eine bürgerliche Gesellschaft ausmachen, durch sie und vermöge dessen, was ihr eigenthümlich ist, ein glückliches Leben zu führen gesichert sind. Diese Glückseligkeit theilt sich in eine *innere* und in eine *äussere*. Was die Anzahl der Menschen und die Grösse des Landes betrifft, so müssen diese beiden in einem richtigen Verhältnisse zu einander stehen, da Alles, was in seiner Art schön heisst, es nicht durch absolute, sondern durch proportionirliche Grösse und Anzahl seiner Theile ist. Es beruht demnach die Glückseligkeit eines Gemeinwesens nicht auf einer grossen Anzahl von Menschen oder auf dem grossen Umfang des Landes, sondern vielmehr auch auf der Kraft und Fähigkeit der Einwohner, zweckmässig zu handeln, und derjenige Staat wird für den grössten zu halten sein, der seinen Endzweck am vollkommensten erreichen kann. Das *Maass* also für die Grösse einer Stadt wäre, dass sie keine kleinere Anzahl von Bürgern enthalte, als zu ihrer *Selbstgenügsamkeit* nöthig ist, und keine grössere, als erfordert wird, wenn die Bürger einander übersehen und kennen sollen.

Die innern Gründe der Glückseligkeit eines Staates beziehen sich lediglich auf die Menschen, welche einen Staat ausmachen. Diese bilden den eigentlichen Gegenstand des Gesetzgebers; denn sein wahrer Endzweck ist, ihnen das beste Leben und die möglich grösste Glückseligkeit zu verschaffen, und zwar dadurch, dass er sie zur Tugend heranbildet, wozu die Menschen zugleich von Natur mit Verstand und Muth ausgerüstet sein müssen. Das Mittel zu dieser Bildung ist die Erziehung, welche, der Zusammensetzung des menschlichen Wesens entsprechend, eine physische und moralische ist. Der Gang hiebei ist von der Natur selbst vorgezeichnet; denn wie das Körperliche zuerst vorhanden ist, ehe die Seele sich zeigt, so muss auch die Erziehung zuerst für den Körper sorgen, und dann für die Seele.

Zur physischen Erziehung gehört kräftige Nahrung, Abhärtung und Spiele; zur moralischen der Unterricht. Die einen Gegenstände des Unterrichts, die der Mensch sich aneignet, um mittelst derselben mit Geschicklichkeit Geschäfte zu treiben, sind nothwendige; jene, die man um ihrer selbst willen erlernt, um mit Würde von den äussern Geschäften frei leben zu können, was das letzte Ziel der Natur und der erste Grund aller Thätigkeit ist und den Zustand der Glückseligkeit bei dem einzelnen Menschen ausmacht, gehören dem freien Streben an und sind die edlern. Dieser Zustand der Ruhe oder der Glückseligkeit ist aber zugleich auch höchstes und letztes Ziel jeglichen bürgerlichen Gemeinwesens, und da der einzelne Mensch ein wesentliches Glied derselben ist, so erhellt, dass die Glückseligkeit des einzelnen Bürgers und die des Staates einerlei sei, und dass,

weil eben dieser Zustand auch vom Staate angestrebt wird, die Erziehung und Bildung hiezu nothwendig eine öffentliche sein muss.

Die Metaphysik.

d. Die Metaphysik.
1. Erstes Buch. Aufgabe u. Bedeutung dieser Wissenschaft. *

323. „Alle Menschen streben von Natur nach Erkenntniss. Beweis davon ist die Liebe zu den Sinneswahrnehmungen; vor allen lieben wir die Wahrnehmungen vermittelst des Auges, weil diese Sinneswahrnehmung uns die meiste Erkenntniss verschafft. Ueberhaupt halten wir für einen Beweis des Wissens die Fähigkeit, zu lehren, und glauben deswegen, dass die Kunst mehr Wissenschaft sei, als die Erfahrung. Ferner halten wir keine der Sinneswahrnehmungen für Weisheit; denn obgleich sie die vorzüglichste Erkenntniss des Einzelnen liefern, so geben sie doch in keiner Sache das Warum an. Dass mithin die Weisheit eine Wissenschaft um gewisse Principe und Ursachen sei, ist offenbar.“ **

„Welcher Ursachen und welcher Principe Wissenschaft ist die Weisheit?“

„Wir nehmen zuerst an, dass der Weise so viel als möglich Alles wisse, das Schwerste zu erkennen vermag, und dass Einer um so viel weiser sei, je fähiger er ist, die Ursachen zu lehren, und dass von den Wissenschaften diejenige, die ihrer selbst wegen anzustreben ist, mehr Weisheit sei, als die nur des Erfolges wegen, die befehlende mehr, als die dienende. Von diesen Eigenschaften muss die erste Demjenigen zukommen, der am meisten die allgemeine Wissenschaft besitzt. Die genauesten Wissenschaften sind diejenigen, die sich mit dem Ersten beschäftigen, auch mehr zum Lehren geeignet. Das

---

* Arist. Metaphys. lib. I. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 483. Aristoteles, Metaphysik, übersetzt von E. W. Hengstenberg, Bonn 1824. 8. Seite 1.

** Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 484. Hengstenberg, S. 3.

Wissen um seiner selbst willen gehört vorzüglich der Wissenschaft des am meisten Wissbaren an; das am meisten Wissbare sind das Erste und die Ursachen; durch diese und aus diesen wird das Uebrige erkannt. Nach Allem kommt die gesuchte Benennung ein und derselben Wissenschaft zu." *

„Offenbar ist es also, dass man sich die Wissenschaft um die Grundursachen erwerben müsse. Dass unsere Bestimmungen über (die vier zuvor benannten) Ursachen richtig sind, scheinen uns Alle zu bezeugen, indem sie keine andere Ursache zu berühren vermögen. Ausserdem aber ist offenbar, dass man diese Principe aufsuchen muss, entweder alle ebenso, oder auf irgend eine dieser Weisen." **

2. Zweites Buch. Anhang des ersten. Historische Bedeutung der philosophischen Forschungen.

324. „Die Betrachtung über die Wahrheit ist in einer Rücksicht schwer, in anderer leicht. Zum Beweise dient, dass weder Jemand sie auf eine genügende Weise zu treffen vermag, noch Alle sie verfehlen; sondern dass Jeder etwas Richtiges über die Natur sagt, und dass sie, einzeln genommen, wenig oder gar nicht dieselbe erfassen, dass aber, Alles zusammen genommen, eine gewisse Grösse sich ergiebt."

„Der Grund der Schwierigkeit liegt nicht in den Dingen, sondern in uns. Denn so wie sich die Augen der Nachtvögel gegen das Tageslicht verhalten, so verhält sich auch die Vernunft unserer Seele gegen dasjenige, was der Natur nach das Hellste von Allem ist. Doch ist es billig, dass man nicht allein Denjenigen Dank wisse, deren Meinungen man beistimmen kann, sondern auch Denjenigen, die die Sache noch nicht ergründet haben. Auch sie haben ihren Beitrag geliefert, indem sie unsere Fähigkeit vorher geübt haben. Wenn Timotheos nicht gewesen wäre, so würden wir einen

* Arist. Metaphys. lib. I. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 485. Hengstenberg, S. 4.

** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 489. Hengstenb. S. 18.

grossen Theil der Tonkunst nicht haben; wäre aber Phrynis nicht gewesen, so würde sich Timotheos nicht erhoben haben. Ebenso bei denen, die über die Wahrheit ihre Ansichten aufgestellt haben. Von Einigen haben wir gewisse Ansichten empfangen, Andere aber sind der Grund, dass diese aufgetreten.“

„Richtig ist es, die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit zu nennen. Daher ist auch dasjenige das Wahrste, was für das Abhängige den Grund der Wahrheit enthält. Deswegen müssen die Principe der ewigen Dinge immer die wahresten sein; denn sie sind nicht bloss bisweilen wahr, noch haben sie einen andern Grund des Seins, sondern sind Grund des Seins für das Uebrige. So wie sich also ein Jegliches in Hinsicht des Seins verhält, so verhält es sich auch in Hinsicht der Wahrheit. Dass es aber ein Princip giebt, und dass die Ursachen der Dinge nicht in's Unendliche fortgehen, weder in fortlaufender Reihe, noch der Art nach, ist offenbar.“ *

„Diejenigen, welche das Unendliche setzen, heben, ohne es zu wissen, die Natur des Guten gänzlich auf, indem Niemand es wohl unternehmen würde, etwas zu thun, wenn er nicht zu einem Ziele gelangen könnte. Auch wäre keine Vernunft in dem Seienden. Ebenso wenig geht es an, das Was auf eine immer fernere Bestimmung zurückzuführen, weil immer die frühere Bestimmung mehr Sein hat. Wo aber das Erste nicht ist, da ist auch das Nachfolgende nicht. Auch Erkenntniss findet dann nicht statt.“ **

3. Drittes Buch. Schwierigkeiten.

325. „Nothwendig ist es, zuerst die Schwierigkeiten durchzugehen, die sich darbieten. Für die nemlich, welche den richtigen Ausweg finden wollen, ist es vortheilhaft, auf die rechte Weise die Schwierigkeiten aufzufinden, ***

* Arist. Metaph. lib. II. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 494. Hengstenberg, S. 29.

** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 494. Hengstenb. S. 31.

*** Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 494. Hengstenb. S. 32.

da der später gefundene Ausweg die Lösung des früher Schwierigen ist, und man nicht lösen kann, ohne das Band zu kennen. Die Schwierigkeiten aber, welche sich der Denkkraft darbieten, zeigen dieses Band an der Sache auf.« *

4. Viertes Buch. Das Erkenntnissprincip.

326. „Es giebt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und die Eigenschaften desselben an und für sich untersucht und mit keiner von den besondern Wissenschaften zusammenfällt. Denn keine von den übrigen Wissenschaften untersucht im Allgemeinen das Seiende als Seiendes. Da wir aber die Principe und die obersten Ursachen suchen, so müssen diese offenbar einer an und für sich seienden Natur angehören.« **

„Das Seiende wird zwar auf vielfache Weise ausgesagt, jedoch in Bezug auf Eines und auf eine einige Natur. — Offenbar gehört es also auch für Eine Wissenschaft, das Seiende als Seiendes zu betrachten. Das Seiende und das Eins aber sind eins und dasselbe und Eine Natur, indem sie sich einander begleiten, wie Princip und Ursache; jedoch nicht, als fände für sie ein und derselbe Begriff statt. *** Das Seiende als Seiendes hat gewisse Eigenschaften, und diese sind es, worüber der Philosoph das Wahre zu erforschen hat.« †

„Offenbar ist also, dass es dem Philosophen zukomme, auch die Principe des Schlussverfahrens zu untersuchen. Das sicherste Princip von allen ist nun dasjenige, bei welchem Täuschung unmöglich ist. Ein solches Princip muss vorzugsweise erkennbar sein; auch darf es auf keiner andern Annahme beruhen. Es ist unmöglich, dass das-

---

* Arist. Metaph. lib. III. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 495. Hengstenberg, S. 34.

** Arist. l. c. lib. IV. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 501. Hengstenberg, S. 54.

*** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 502. Hengstenberg, S. 55.

† Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 503. Hengstenberg, S. 58.

selbe demselben auf dieselbe Weise zugleich zukomme und nicht zukomme. Dieses ist das sicherste aller Principe. Einige nun wollen auch dieses Princip beweisen, aus Unkunde. Doch lässt sich die Unmöglichkeit des Zugleichseins und Nichtseins widerlegend erweisen, wenn der Streitende nur etwas redet. Redet er aber nichts, so wäre es lächerlich, Gründe aufzusuchen, insofern er nichts begründet. Ist es also unmöglich, zugleich mit Wahrheit zu bejahen und zu verneinen, so ist es auch unmöglich, dass das Entgegengesetzte zugleich sich vorfinde, sondern entweder ist Beides auf gewisse Weise, oder das Eine auf gewisse Weise, das Andere schlechthin. Ebenso wenig geht es an, dass zwischen den Gliedern des Widerspruchs ein drittes mitten inne sei, sondern man muss nothwendigerweise von ein und demselben ein jedes entweder bejahen oder verneinen." * ** ***

5. Fünftes Buch.

Die allgemeinsten Begriffe und ihre Definitionen.

327. „Ein Princip (ἀρχὴ) wird zuerst dasjenige genannt, von wo aus Jemand in einem Geschäfte sich zuerst bewegt; ferner dasjenige, wovon ein Jedes auf das Schönste wird; drittens das, woraus etwas zuerst wird. Allen Principien also ist gemeinsam, dass sie das Erste sind, woher etwas ist, oder entsteht, oder erkannt wird; theils aber sind sie in den Dingen enthalten, theils ausserhalb derselben. Deswegen ist Princip die Natur, das Element, das Denkvermögen, der Entschluss, die Wesenheit und das Weswegen." †

„Alle Ursachen (αἴτιον) fallen unter vier Hauptarten.

---

* Arist. Metaphys. lib. IV. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 503. Hengstenberg, S. 61.

** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 508. Hengstenb. S. 76.

*** Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 508. Hengstenb. S. 76.

† Arist. l. c. lib. V. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 510. Hengstenberg, S. 80.

Die Elemente und der Stoff sind Ursachen des Woraus; dazu kommt das Was, Woher und das Ziel.“ *

„Element (στοιχεῖον) wird dasjenige genannt, woraus, als dem ersten darin befindlichen, der Art nach nicht weiter Theilbaren, etwas zusammengesetzt ist.“ **

„Nach dem Gesagten also ist erste und eigentliche Natur die Wesenheit desjenigen, was das Princip der Bewegung in sich selbst und zwar an und für sich hat. Denn die Materie wird Natur genannt, weil sie dieser Wesenheit empfänglich ist; und die Erzeugungen und das Wachsen, weil sie von derselben ausgehende Bewegungen sind.“ ***

„Nothwendig (ἀναγκαῖον) wird dasjenige genannt, ohne welches als Mitursache man nicht leben kann. † Das Eins wird theils beziehungsweise ausgesagt, theils an und für sich. †† Das Meiste nun wird Eins genannt, weil es irgend ein anderes Eins entweder wirkt, oder hat, oder leidet, oder im Verhältniss zu einem Eins steht. Das zuerst Eins Genannte aber ist dasjenige, dessen Wesenheit Eine ist, und zwar Eine dem Zusammenhange, der Form oder dem Begriffe nach. Das Einssein ist Princip des Zahlseins.“ †††

„Von dem Seienden redet man theils beziehungsweise, theils an und für sich. Beziehungsweise, insofern wir sagen, dass Dieses Jenes sei, dass Dieses zu Jenem in Beziehung stehe. Das Sein (τὸ ὄν) an und für sich wird in eben so vielen Bedeutungen gebraucht, als es Arten der Kategorie giebt.“ *†

---

* Arist. Metaphys. lib. V. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 510. Hengstenberg, S. 81.

** Arist. l. c. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 510. Hengstenb. S. 83.

*** Arist. l. c. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 511. Hengstenb. S. 85.

† Arist. l. c. cap. 5. Ed. Lugd. tom. II. pag. 511. Hengstenb. S. 85.

†† Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 511. Hengstenb. S. 86.

††† Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 512. Hengstenb. S. 89.

*† Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 513. Hengstenb. S. 91.

„Wesenheiten (οὐσίαι) werden einestheils die einfachen Körper genannt; ferner ist die Wesenheit das Was (τὸ τί ἦν εἶναι), dessen Begriff die Bestimmung ist. Es ergiebt sich also, dass man auf zweierlei Weise von Wesenheit redet; einmal nennt man Wesenheit das letzte Substrat (ὑποκείμενον), das nicht ferner von einem andern ausgesagt wird; und dann, was ein bestimmtes und trennbares Seiendes (χωριστὸν ὄν) ist; ein solches aber ist eines Jeden Gestalt und Form (μορφὴ καὶ εἶδος).“ *

6. Sechstes Buch. Von der ersten Wissenschaft.

328. „Giebt es etwas Unbewegliches, Ewiges und Trennbares, so muss die Erkenntniss desselben einer betrachtenden Wissenschaft angehören. Die Physik beschäftigt sich zwar mit Trennbarem, aber nicht mit Unbeweglichem; die Mathematik zum Theil mit Unbeweglichem, doch wohl nicht mit Trennbarem; die erste Wissenschaft sowohl mit Trennbarem, als mit Unbeweglichem. Es giebt also drei betrachtende Philosophieen (φιλοσοφίαι θεωρητικαί): Mathematik, Physik und Theologie. Giebt es nun keine Wesenheit ausser denen, die durch die Natur zusammengefügt sind, so ist die Physik die erste Wissenschaft; giebt es aber eine unbewegliche Wesenheit, so ist diese früher, und man erhält eine erste Philosophie, die allgemein sein muss, weil sie die erste ist. Ihr kommt es dann zu, das Seiende zu betrachten, als Seiendes seinem Was nach. Da das schlechthin Seiende vielfacherweise ausgesagt wird, so muss bei so vielen Arten des Seienden zuerst von den Bezogenen bemerkt werden, dass dasselbe nicht Gegenstand der Betrachtung ist.“ ** ***

7. Siebentes Buch. Von der Wesenheit.

329. „Da das Seiende auf so vielfache Weise ausgesagt wird, so ist offenbar unter diesem das erste Seiende

* Arist. Metaphys. lib. V. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 514. Hengstenberg, S. 92.

** Arist. l. c. lib. VI. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 521. Hengstenberg, S. 115.

*** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 522. Hengstenb. S. 115.

das Was, welches die Wesenheit bezeichnet. Denn wenn wir sagen, wie dieses Ding beschaffen ist, so nennen wir es entweder gut oder schön; geben wir hingegen an, Was es ist, so nennen wir es weder weiss noch warm, sondern einen Menschen oder einen Gott. Das Uebrige wird Seiendes genannt, weil es von dem also Seienden entweder Quantität oder Qualität oder Affection oder etwas Anderes dergleichen ist. Das Erste wird nun auf vielfache Weise ausgesagt; doch ist die Wesenheit auf jede Weise das Erste, sowohl dem Begriffe, als auch der Erkenntniss und der Zeit nach; denn von den übrigen Prädicaten ist keines trennbar, sondern nur sie allein. Die Frage, was das Seiende sei, fällt * zusammen mit der Frage, welches die Wesenheit sei."

„Die Wesenheit hat vorzüglich vier Bedeutungen; denn das Was (*τὸ τί ἦν εἶναι*), das Allgemeine (*τὸ καθόλου*) und das Geschlecht scheinen eines Jeden Wesenheit zu sein, und das Substrat ist das vierte. Substrat wird auf eine Weise die Materie genannt, auf andere Weise die Gestalt, auf eine dritte, was aus Beiden entsteht."

„Jetzt ist also angedeutet, was die Wesenheit ist, dasjenige nemlich, was nicht von einem Substrate, sondern von ** dem das Uebrige ausgesagt wird. Das Was findet also bei demjenigen statt, dessen Begriff (*ὁ λόγος*) eine Bestimmung (*ὁρισμός*) ist. Bestimmung findet aber statt, wenn *** der Begriff auf ein Erstes geht. Offenbar ist, dass die erste und einfache Bestimmung und das Was den Wesenheiten zukommt; nichts desto weniger kommt Beides auch den † übrigen zu, nur nicht ursprünglich. Dass nun die Bestim-

* Arist. Metaphys. lib. VII. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 523. Hengstenberg, S. 120.

** Arist. l. c. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 524. Hengstenb. S. 122.

*** Arist. l. c. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 525. Hengstenb. S. 125.

† Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 525. Hengstenb. S. 126.

mung der Begriff des Was ist, und das Was den Wesenheiten an sich zukomme, ist offenbar." *

„Diesen Gründen zufolge ist also ein jedes Selbst und sein Was nicht bloss beziehungsweise ein und dasselbe, und das Wissen eines Jeden ist das Wissen des Was. Daher sind in der Erklärung beide nothwendig Eins. Bei demjenigen hingegen, was beziehungsweise ausgesagt wird, kann man nicht mit Wahrheit das Ding selbst und das Was ein und dasselbe nennen." **

„Alles Werdende wird durch Etwas, aus Etwas und zu Etwas. Das, Woraus Etwas wird, ist die Materie; das Wodurch ein von Natur Seiendes; das Was, Mensch oder Pflanze, oder etwas Anderes von dem, was wir vorzugsweise Wesenheit nennen. Die übrigen Erzeugungen werden Thätigkeiten genannt; alle Thätigkeiten aber gehen entweder von der Kunst, oder von dem Vermögen, oder von der Denkkraft aus. Einige derselben werden jedoch durch Zufall auf gleiche Weise, wie bei dem, was durch Natur wird. Durch Kunst wird dasjenige, dessen Form in der Seele ist; Form nenne ich das Was eines Jeden, und die erste Wesenheit. Wesenheit ohne Materie nenne ich das Was." ***

„Da nun das Werdende durch Etwas wird (durch dasjenige nemlich, woher die Entstehung ihren Ursprung nimmt) und aus Etwas (wir wollen dieses Materie und nicht Beraubung nennen) und Etwas, so bringt das Wirkende ebenso wenig die Kugel hervor, wie das Substrat. Denn etwas Bestimmtes hervorbringen heisst, es aus dem allgemeinen Substrate hervorbringen. Wenn man nemlich etwas macht, so muss man es aus einem Andern machen, welches zu Grunde lag. Augenscheinlich kann also auch die

---

* Arist. Metaphys. lib. VII. cap. 5. Ed. Lugd. tom. II. pag. 526. Hengstenberg, S. 128.

** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 526. Hengstenb. S. 129.

*** Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 526. Hengstenb. S. 130.

Form nicht werden, und es kann keine Erzeugung von derselben und ebenso wenig von dem Was stattfinden.* Einleuchtend ist, dass man keine Form als Musterbild aufstellen darf; dass es vielmehr hinreicht, das Erzeugende auch als Ursache der Form in der Materie zu setzen.** So wie also in den Schlüssen der Anfang von Allem die Wesenheit ist, so sind hier die Erzeugungen der Anfang.*** Was nun aus der Vereinigung von Form und Materie besteht, vergeht in dasselbe, und die Materie bildet einen Theil von ihm; was hingegen nicht mit der Materie zusammengefasst, sondern ohne Materie ist, und bloss die Begriffe der Form hat, vergeht entweder gar nicht, oder nicht auf diese Weise. Wesenheit wird genannt, was nicht von einem Substrate ausgesagt wird; das Allgemeine wird immer von einem Substrat ausgesagt.«

„Aus dieser Betrachtung ergiebt sich also, dass nichts von dem als Allgemeines Seienden Wesenheit ist, und dass nichts von dem allgemein Ausgesagten ein Bestimmtes ist, sondern Alles nur ein Solches bezeichnet.† Da nun das Eins ausgesagt wird, wie das Seiende, die Wesenheit des Einen eine ist, und dasjenige der Zahl nach Eins, dessen Wesenheit der Zahl nach eine ist, so ergiebt sich, dass weder das Eins, noch das Seiende Wesenheit der Dinge sein könne, ebenso wenig, wie das Elementsein oder Principsein Wesenheit der Dinge sein kann."††

8. Achtes Buch. Von der Ursache der Einheit.

330. „Alle sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten sind materiell. Wesenheit aber ist das Substrat, und zwar auf eine Weise die Materie, auf andere Weise der Begriff und die Gestalt; dasjenige nemlich, was als ein bestimmtes

* Arist. Metaphys. lib. VII. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 527. Hengstenberg, S. 133.

** Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 528. Hengstenb. S. 134.

*** Arist. l. c. cap. 9. Ed. Lugd. tom. II. pag. 528. Hengstenb. S. 135.

† Arist. l. c. cap. 13. Ed. Lugd. tom. II. pag. 532. Hengstenb. S. 146.

†† Arist. l. c. cap. 16. Ed. Lugd. tom. II. pag. 533. Hengstenb. S. 152.

Seiendes dem Begriffe nach trennbar ist. Das Dritte ist das aus Materie und Form Zusammengesetzte, was allein des Entstehens und Vergehens theilhaftig und schlechthin trennbar ist. Die Wesenheit ist nothwendigerweise entweder ewig, oder vergänglich, ohne zu vergehen, geworden, ohne zu werden. An einem andern Orte ist schon erwiesen und gezeigt worden, dass Niemand die Form macht, und dass sie nicht erzeugt, sondern zu einem Etwas gemacht wird; und dass nur das entsteht, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Von gleicher Beschaffenheit ist die Zahl. Welches ist nun die Ursache der Einheit bei den Bestimmungen und bei den Zahlen? Offenbar vermögen wir, wenn wir nach der gewöhnlichen Art, zu bestimmen, untersuchen wollen, die schwierige Frage nicht zu beantworten; ist hingegen nach unserer Lehre das Eine Materie, das Andere Gestalt, und das Eine dem Vermögen, das Andere der Thätigkeit nach, so wird die Beantwortung der Frage nicht schwierig sein.“ * **

„Das Was ist geradezu ein Eines, wie auch ein Seiendes. Daher hat auch keines dieser Dinge eine andere Ursache, wodurch es Eins und ein Seiendes ist. Denn geradezu ist ein jedes ein Seiendes und ein Eines, nicht als ob es unter dem Einen und dem Seienden als seinem Geschlecht begriffen, und nicht als ob dieses von den einzelnen Dingen trennbar wäre.“

„Es ist die letzte Materie und die Form dasselbe dem Vermögen nach; die Einigung dagegen der Thätigkeit nach; und also ist es einerlei, ob man die Ursache des Eins oder des Einssein sucht; denn ein Jedes ist ein Eines, und gewissermaassen ist auch Dasjenige ein Eines, was dem Vermögen und was der Thätigkeit nach ist. Also kann es keine andere Ursache des Einssein

* Arist. Metaphys. lib. VIII. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 535. Hengstenberg, S. 156.

** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 536. Hengstenb. S. 160.

geben, als diejenige etwa, die vom Vermögen zur Thätigkeit bewegt. Was aber keine Materie hat, ist schlechthin ein Seiendes." *

9. Neuntes Buch. Vermögen und Thätigkeit.

331. „Da das Seiende theils als Was, oder als Qualitatives, oder als Quantitatives, theils dem Vermögen, der Kraftthätigkeit und dem Erzeugnisse (ἔργον) nach ausgesagt wird, so müssen wir auch Bestimmungen über Vermögen (δύναμις) und Kraftthätigkeit (ἐντελέχεια) hinzufügen, und zwar zuerst über das Vermögen. Diejenigen Vermögen, welche zu derselben Art gehören, sind sämmtlich gewisse Principe, und werden in Bezug auf ein erstes einiges Vermögen ausgesagt, welches das Princip der Veränderung ist, in einem Andern als einem Andern." **

„Da nun solche Principe theils in dem Leblosen sich befinden, theils in dem Beseelten und der Seele und in dem vernünftigen Theile der Seele, so ergiebt sich, dass auch die Vermögen theils unvernünftig, theils vernünftig sein müssen, und deswegen sind alle Künste, hervorbringende Fertigkeiten und Wissenschaften Vermögen. Die vernünftigen Vermögen gehen alle zugleich auf das Entgegengesetzte, die unvernünftigen jedes nur auf ein Glied des Gegensatzes. *** Es geht also an, dass Etwas, obgleich vermögend, zu sein, doch nicht sei, und obgleich vermögend, nicht zu sein, dennoch sei. † Die vernünftigen Vermögen gehen auf das Entgegengesetzte, und werden also gleicherweise das Entgegengesetzte bewirken. Da solches nun an

* Arist. Metaphys. lib. VIII. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 537. Hengstenberg, S. 164.

** Arist. l. c. lib. IX. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 538. Hengstenberg, S. 166.

*** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 539. Hengstenberg, S. 168.

† Arist. l. c. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 539. Hengstenberg, S. 170.

und für sich genommen unmöglich ist, so muss etwas Anderes existiren, was sie beherrscht; dieses nenne ich Begehrung oder Vorsatz.« *

„Die Thätigkeit (ἐνέργεια) zeigt sich darin, dass die Sache vorhanden ist, und zwar nicht so, wie sie dem Vermögen nach sein würde. Die Thätigkeit verhält sich nun zum Vermögen, wie z. B. das Bauende zum Baukünstler.“

„Jede Bewegung ist unvollendet. Dasselbe hingegen sieht zugleich und hat gesehen, denkt und hat gedacht. Eine solche Handlung nenne ich Thätigkeit. — Die Bestimmung ** dessen, was durch die Denkkraft aus dem Vermögenden der Kraftthätigkeit nach wird, ist die, wenn es wird nach dem Willen des Handelnden, ohne dass etwas Aeusseres hindert; bei dem geheilt Werdenden hingegen, ohne dass etwas von demjenigen hinderlich ist, was sich in ihm selbst findet. Ebenso ist ein Haus dem Vermögen nach, wenn nichts in diesem oder in der Materie hindert, dass ein Haus werde, und wenn nichts hinzu- oder hinwegzukommen oder sich zu verändern braucht. Ebenso auch bei dem Uebrigen, was das Princip des Entstehens ausser sich hat; und bei Demjenigen, wo das Princip des Entstehens in dem Habenden selbst ist, ist dasjenige dem Vermögen nach, was, wenn nichts Aeusseres hindert, durch sich selbst sein wird.“

„Dadurch unterscheidet sich das Allgemeine und das Substrat, dass das eine ein Bestimmtes ist, das Andere nicht; Substrat für die Affectionen ist der Mensch, der Körper und die Seele; Affection hingegen das Gebildete. Wird dem Gebildeten die Bildung zu Theil, so wird es nicht Bildung, sondern gebildet genannt, und der Mensch ist nicht das Weisse, sondern weiss; ebenso wenig ist er Gehen, sondern ein Gehendes. Bei dem nun, was sich so

---

* Arist. Metaphys. lib. IX. cap. 5. Ed. Lugd. tom. II. pag. 540. Hengstenberg, S. 172.

** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 540. Hengstenberg, S. 173.



verhält, ist das Letzte die Wesenheit; bei demjenigen aber, was nicht also, sondern eine bestimmte Form und ein bestimmtes Prädicat ist, ist das Aeusserste Materie und materielle Wesenheit.“ *

„Aus dem ergiebt sich, dass die Thätigkeit früher ist, als das Vermögen, sowohl dem Begriffe, als der Wesenheit nach; der Zeit nach gewissermaassen, und gewissermaassen nicht. Dass sie dem Begriffe nach früher sei, ist offenbar; denn dadurch, dass es thätig sein kann, ist das zuerst Vermögende vermögend. Der Zeit nach ist das Thätige früher, insofern ein der Art nach Gleiches früher thätig sein muss, nicht aber ein der Zahl nach Gleiches. Ich meine dieses so: Früher, als ein bestimmter Mensch, ist der Zeit nach die Materie, was dem Vermögen nach zwar Mensch, doch noch nicht der Thätigkeit nach; aber der Zeit nach früher als dieses, ist anderes, was der Thätigkeit nach ist, und woraus dieses entstanden; denn durch ein der Thätigkeit nach Seiendes wird immer aus dem dem Vermögen nach Seienden das der Thätigkeit nach Seiende, indem immer ein Erstes bewegt; das Bewegende aber ist schon in Thätigkeit. Auch der Wesenheit nach ist die Thätigkeit früher, weil alles Werdende auf ein Ziel geht; Ziel aber ist die Thätigkeit, und nur ihretwegen erhält man das Vermögen. Nicht um das Gesicht zu besitzen, sehen die lebendigen Wesen, sondern um zu sehen, besitzen sie das Gesicht.“ **

„Auch ist die Thätigkeit vorzüglicher, als das Vermögen; denn das Ewige ist der Wesenheit nach früher, als das Vergängliche, und nichts dem Vermögen nach Seiendes ist ewig. Das Mögliche kann sowohl sein, als auch nicht sein; was aber nicht sein kann, ist vergänglich,

---

* Arist. Metaphys. lib. IX. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 541. Hengstenberg, S. 175.

** Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 541. Hengstenberg, S. 177.

entweder schlechthin, oder doch der Theil, von dem das Nichtseinkönnen ausgesagt wird. Nichts also von dem schlechthin Unvergänglichen ist ein dem Vermögen nach Seiendes; alles dieses ist der Thätigkeit nach; und wenn eine ewige Bewegung existirt, so ist auch sie nicht dem Vermögen nach; nur insofern die ewige Bewegung woher kommt und wohin geht, kann sie dem Vermögen nach sein, und ganz wohl Materie haben; daher sind die Gestirne und der ganze Himmel immer in Thätigkeit.« *

„Nicht weil wir glauben, Jemand sei weiss, ist er weiss, sondern weil Jemand weiss ist, reden wir wahr, wenn wir sagen, er sei weiss. Bei dem, was sich verbinden und trennen lässt, kann dieselbe Meinung und dieselbe Aussage wahr und falsch sein. Bei demjenigen hingegen, was sich nicht anders verhalten kann, findet nicht bald Wahrheit statt, bald Unwahrheit, sondern es ist immer wahr oder falsch.«

„Es nicht wissen heisst dann, es nicht erfassen; denn über das Was kann man sich nur beziehungsweise täuschen, und ebenso wenig kann man sich über die nicht zusammengesetzten Wesenheiten täuschen; und diese sind alle der Thätigkeit, nicht dem Vermögen nach, weil sie sonst geworden wären und vergehen müssten; das Seiende selber aber wird nicht und vergeht nicht, weil es sonst aus etwas werden müsste. Ueber dasjenige also, was ein Was und der Thätigkeit nach ist, kann man sich nicht täuschen, sondern nur es vernehmen oder nicht. Wahrheit ist Vernehmen desselben; Falschheit und Betrug findet bei ihm nicht statt, sondern Unwissenheit, die nicht der Blindheit gleich ist, weil sie der Blindheit nur gleich wäre, wenn Jemand das Vermögen, zu vernehmen, überhaupt nicht besässe.« **

---

* Arist. Metaphys. lib. IX. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 541. Hengstenberg, S. 179.

** Arist. l. c. cap. 10. Ed. Lugd. tom. II. pag. 543. Hengstenberg, S. 182.

10. Zehntes Buch. Von dem gewordenen Eins und dem Gegensatze.

332. „Das Eins hat vielerlei Bedeutungen: das Zusammenhängende, ferner das Ganze, und das, was eine gewisse Gestalt und Form hat. Wenn etwas von Natur den ersten Anfang der ersten Bewegung enthält, so ist dieses Eine Grösse. Das Eine ist also auf diese Weise ein Eines, das Andere, wenn sein Begriff einer ist. Der Zahl nach ist das Einzelne untheilbar, der Form nach, was der Erkenntniss und der Wissenschaft nach untheilbar ist; und daher wird das erste Eins dasjenige sein, was den Wesenheiten die Einheit ertheilet. — Alles ist Eins, weil es untheilbar ist.“ *

„Vorzugsweise ist das Einssein das erste Maass einer jeden Gattung der Dinge, und am eigenthümlichsten das Maass der Quantität, weshalb das Eins Anfang der Zahl als Zahl ist. Immer aber ist das Maass dem Gemessenen gleichartig. ** Offenbar ist das Eins in jeder Gattung eine gewisse Natur, das Eins selbst die Natur keines Dinges; dass aber das Seiende und das Eins gewissermaassen gleichbedeutend sind, ergiebt sich schon daraus, dass sie gleich vielfach den Kategorieen folgen, ohne in irgend einer enthalten zu sein. *** Dem Eins gehören Dasselbe, das Aehnliche und das Gleiche an; der Menge das Andere, das Unähnliche und das Ungleiche. Unterschied und Anderes sind nicht dasselbe.“ †

„Da das Unterschiedene sich mehr und weniger von einander unterscheiden kann, so giebt es auch eine grösste Unterschiedenheit, und diese nenne ich Entgegensetzung. Die erste Entgegensetzung aber ist Ver-

---

* Arist. Metaphys. lib. X. cap. 1. Ed. Lugd. tom. II. pag. 543. Hengstenberg, S. 183.

** Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 544. Hengstenberg, S. 185.

*** Arist. l. c. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 545. Hengstenberg, S. 189.

† Arist. l. c. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 545. Hengstenberg, S. 189.

halten und Beraubung. Das Eins und das Viele also in den Zahlen ist einander entgegengesetzt, wie das Maass dem Messbaren. Unter den Gegensätzen aber hat der Widerspruch kein Mittleres. Ist nun das Mittlere in ein und demselben Geschlecht enthalten, und ist es ein Mittleres von Entgegengesetztem, so muss auch das Mittlere selbst aus diesem Entgegengesetzten zusammengesetzt sein. Die Gegensätze sind nicht auseinander zusammengesetzt, daher Principe; das Mittlere aber muss entweder alles unzusammengesetzt sein, oder nichts von ihm. Dass das Entgegengesetzte in demselben Geschlechte sei, ist gezeigt worden, indem sich ergab, dass die Entgegensetzung eine vollkommene Unterschiedenheit ist. Jeder Unterschied der Art nach aber ist Unterschied von etwas in etwas, und dieses Letztere ist also in beidem dasselbe und sein Geschlecht." * ** *** † ††

11. Elftes Buch. Wiederholung und letzte Begründung.

333. „Unser Vorsatz ist, nachzusehen, ob es ein an und für sich Trennbares und keinem sinnlich wahrnehmbaren Einwohnendes gebe. Ist das jetzt gesuchte Princip nicht trennbar von den Körpern, was könnte man denn wohl eher für das Princip nehmen, als die Materie? Allein diese existirt nicht der Thätigkeit, sondern dem Vermögen nach. Es möchte daher wohl als vorzüglicheres Princip, wie die Materie, die Form und die Gestalt erscheinen; doch sind diese vergänglich."

---

* Arist. Metaphys. lib. X. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 546. Hengstenberg, S. 191.

** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 547. Hengstenberg, S. 197.

*** Arist. l. c. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 548. Hengstenberg, S. 198.

† Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 548. Hengstenberg, S. 200.

†† Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 548. Hengstenberg, S. 201.

12. Zwölftes Buch.
Von dem höchsten Wesen.

334. „Wenn der Veränderungen vier sind, entweder in Bezug auf das Was, oder auf das Qualitative, oder auf das Quantitative, oder endlich auf das Wo; und wenn die Veränderung in Bezug auf das Was die Erzeugung und Vernichtung schlechthin ist, die Veränderung in Bezug auf die Quantität, Vermehrung und Verminderung, die Veränderung dem Leiden nach eine Umwandlung, die Veränderung dem Orte nach Umschwung: so ergiebt sich, dass alle Veränderungen Uebergänge in die jedesmaligen Gegensätze sind. Die Materie muss sich also verändern, indem sie das Vermögen zu beiden Gegensätzen hat; und da das Seiende zweifach ist, so muss sich Alles aus dem, was dem Vermögen nach seiend ist, in das der Thätigkeit nach Seiende verändern. — Daher findet nicht nur beziehungsweise ein Werden aus dem Nichtseienden statt, sondern Alles wird auch aus dem Seienden, nemlich aus dem Seienden dem Vermögen nach, was der Thätigkeit nach Nichtseiendes ist."

„Inzwischen ist diese Materie nicht erzeugbar, sondern enthält nur das Woher und Wohin. Denn da die Vernunft nur Eine ist, so musste, wenn auch die Materie nur Eine war, alles Dasjenige auch der Thätigkeit nach werden, was schon die Materie dem Vermögen nach war. Drei Ursachen giebt es also und drei Principe, wovon zwei die Gegensätze sind, deren einer Begriff und Form, der andere Beraubung ist; das dritte ist die Materie." *

„Alles verändert sich aus etwas, durch etwas und in etwas. Das, wodurch es verändert wird, ist das erste Bewegende; das sich verändernde Etwas, die Materie; dasjenige, worin es sich verändert, die Form."

Der Wesenheiten sind drei: erstens die Materie, zweitens die eine Natur, welche ein bestimmtes Etwas ist, worin Veränderung stattfindet; drittens endlich die aus

* Arist. Metaphys. lib. XII. cap. 2. Ed. Lugd. tom. II. pag. 559. Hengstenberg, S. 234.

diesen beiden Wesenheiten entstehende Wesenheit des Einzelnen. Doch da nicht bloss das Einwohnende Ursache ist, sondern auch ausserhalb Befindliches, so müssen Princip und Element von einander verschieden sein. Ursachen sind aber beide, und in sie wird das Princip getheilt. — Es existiren also der Analogie nach drei Elemente und vier Ursachen und Principe. Doch sind diese Ursachen und Principe bei verschiedenen Dingen verschieden, und die erste bewegende Ursache ist nicht bei allen dieselbe. Da wir nun gesehen haben, dass der Wesenheiten drei sind, zwei physische und eine unbewegliche, so wollen wir zeigen, dass nothwendigerweise eine ewige unbewegliche Wesenheit existiren muss." *

„Das Princip muss theils an und für sich thätig sein, theils in Bezug auf etwas Anderes; und entweder in Bezug auf ein Verschiedenes, oder auf das Erste; und zwar auf das Erste, weil dasselbe seine und des Verschiedenen Ursache ist. Das Erste ist also vorzüglicher, indem es sich uns als Ursache gezeigt hat von dem immerwährenden, gleichmässigen Verhalten der Dinge; als Ursache, wodurch sie sich anders verhalten, zeigte sich ein Anderes, und dass sie sich immer anders verhalten, bewirken offenbar beide." ** *** †

„Es existirt ein immer in unaufhörlicher Bewegung Begriffenes, und diese unaufhörliche Bewegung ist die Kreisbewegung. — Der erste Himmel muss daher ewig sein, so dass es folglich auch ein Bewegendes giebt. Da aber das Bewegte zugleich bewegend ist, so existirt auch ein Mittleres, was bewegt, ohne bewegt zu sein, und

* Arist. Metaphys. lib. XII. cap. 3. Ed. Lugd. tom. II. pag. 559. Hengstenberg, S. 235.

** Arist. l. c. cap. 4. Ed. Lugd. tom. II. pag. 560. Hengstenberg, S. 237.

*** Arist. l. c. cap. 6. Ed. Lugd. tom. II. pag. 561. Hengstenberg, S. 239.

† Arist. l. c. Ed. Lugd. tom. II. pag. 561. Hengstenberg, S. 242.

zugleich ewig, Wesenheit und Thätigkeit ist. Es bewegt aber so: das Anzustrebende und das Vernehmbare bewegen ohne bewegt zu werden, und beide haben ein und denselben Ursprung. Denn anzustrebend ist das als schön Erscheinende, und das, was der Wille zuerst begehren soll, ist das schön Seiende.“

„Die Vernehmung ist der Anfang und die Vernunft wird von dem Vernehmbaren in Bewegung gesetzt. Das Vernehmbare aber bildet an und für sich die andere Reihe, und in dieser ist die Wesenheit das erste, und unter den Wesenheiten die Wesenheit schlechthin und der Thätigkeit nach. Da es nun aber ein Bewegendes giebt, welches selbst unbeweglich und der Thätigkeit nach ist, so kann dieses sich auf keine Weise anders verhalten. Denn Umlauf ist die erste der Veränderungen, und der erste Umlauf ist die Kreisbewegung, und diese wird von dem ersten Bewegenden bewegt. Es ist also ein nothwendigerweise Seiendes, und als ein Nothwendiges in Wahrheit auch Princip. — Von einem solchen Princip also hängt der Himmel und die Natur ab. Sein Leben ist immer das Herrlichste, und seine Thätigkeit ist Lust.“

„Die Vernehmung an und für sich aber kommt dem an und für sich Besten zu, und die höchste Vernehmung dem höchst Besten. Sich selbst vernimmt die Vernunft durch Theilnahme an dem Vernehmbaren. Denn vernehmbar wird sie, indem sie vernimmt und berührt, so dass Vernunft und Vernehmbares ein und dasselbe sind. Vernunft nemlich ist, was das Vernehmbare und die Wesenheit aufzunehmen geeignet ist. Thätig ist sie erst, wenn sie dasselbe besitzt. Und daher kommt dem göttlichen Princip das mehr zu, was die Vernunft Göttliches zu haben scheint. Die Betrachtung aber ist das Süsseste und das Beste. Wenn nun der Gottheit immer auf diese Weise wohl ist, wie uns zu einzelnen Zeiten, so ist sie schon bewundernswürdig, und wenn ihr wohler ist, noch wunderbarer. So aber verhält es sich mit ihr. In ihr wohnt das

Leben; denn die Thätigkeit der Vernunft ist Leben, und sie ist die Thätigkeit. Die Thätigkeit an und für sich ist ihr herrlichstes und ewiges Leben. Wir sagen: Gott sei das herrlichste, ewig lebendige Wesen; ihm kommt also Leben und stetige, ewige Fortdauer zu; denn Gott ist Leben und Ewigkeit."

„Aus dem Gesagten ergiebt sich also, dass eine ewige, unbewegliche und von dem sinnlich Wahrnehmbaren geschiedene Wesenheit existirt, die keine Ausdehnung haben kann, sondern untheilbar und unzertrennlich ist; denn sie bewegt die unbegrenzte Zeit hindurch, und kein Begrenztes hat ein unbegrenztes Vermögen." *

„Da wir ausser der einfachen Bewegung des Alls, welche von der ersten und unbeweglichen Wesenheit ausgeht, andere ewige Bewegungen, die Bewegungen der Planeten, sehen, so muss auch eine jede dieser Bewegungen von einer an und für sich unbeweglichen und ewigen Wesenheit ausgehen. Offenbar ist es also, dass diese Wesenheiten existiren, und ebenso, welche von ihnen die erste und die zweite sei, nach der den Bewegungen der Gestirne entsprechenden Ordnung. ** Da es nun nicht möglich ist, dass irgend eine Bewegung existire, die nicht übereinstimmte mit der Bewegung eines Gestirnes; da man ferner annehmen muss, dass jede den Affectionen nicht unterworfene und an und für sich bestehende Natur und Wesenheit das beste Ziel erreicht habe, so kann wohl ausser diesen Naturen keine andere Natur existiren, sondern dieses muss die Anzahl der Wesenheiten sein. Wenn alles Bewegende für das Bewegte existirt, und wenn jede Bewegung einem Bewegten zukommt, so ist wohl keine Bewegung ihretwegen, noch einer andern Bewegung wegen, sondern für die Gestirne; und da ein Fortgang in's

---

* Arist. Metaphys. lib. XII. cap. 7. Ed. Lugd. tom. II. pag. 562. Hengstenberg, S. 242.

** Arist. l. c. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 563. Hengstenberg, S. 245.

Unendliche nicht möglich ist, so muss das Ziel einer jeden Bewegung einer der göttlichen Körper sein, die sich am Himmel bewegen." *

„Ein Einiges ist dem Begriff und der Zahl nach dasjenige, welches selbst unbeweglich, zuerst bewegt; und so ist auch, was immer und beständig bewegt wird, nur Eines, und folglich existirt nur Ein Himmel. Alles ist zusammengeordnet im Verhältniss zu einem Einigen. Alle Andern lassen Alles aus Entgegengesetztem bestehen. Doch weder das Alles, noch das aus Entgegengesetztem ist richtig bestimmt; und bei demjenigen, wo das Entgegengesetzte sich findet, geben sie nicht an, wie es aus dem Entgegengesetzten bestehe, da doch das Entgegengesetzte nicht von einander afficirt werden kann. Wir aber lösen diese Aufgabe vernunftgemäss durch das Vorhandensein eines Dritten." **

C. Das System des Aristoteles in seiner einheitlichen Zusammenfassung.
I. Die organische Einheit des aristotelischen Systems im Allgemeinen.
a. Die aristotelische Methode.

335. Betrachtet man die Schriften des Aristoteles in ihrem Zusammenhange, so haben die einzelnen Theile allerdings nicht dieselbe organische Verbindung untereinander, wie die platonischen. Zwar bedingt auch bei Aristoteles ein Buch das andere, und er beruft sich sogar in den spätern Schriften auf frühere vorausgegangene, ja bisweilen selbst in frühern auf solche, die er offenbar erst zu schreiben beabsichtigte. In dieser Berufung aber liegt noch immer nicht die nothwendige Folgenreihe einer von einem bestimmten Ausgangspunkte zu einem beabsichtigten Ziele in organischer Erweiterung hinstrebenden Entwicklung. Bei Aristoteles ist der Ausgangspunkt ein objectiver, darum

* Arist. Metaphys. lib. XII. cap. 8. Ed. Lugd. tom. II. pag. 563. Hengstenberg, S. 247.

** Arist. l. c. cap. 10. Ed. Lugd. tom. II. pag. 564. Hengstenberg, S. 250.

sind der Anfänge der Begründung seiner Lehre mehrere. Dagegen ist in den einzelnen Schriften eine gewisse Gleichmässigkeit der Anordnung nicht zu verkennen.

Zum äussern Ausgangspunkte dient ihm immer das Einzelne, wie es sich hinsichtlich eines bestimmten Gegenstandes der Erfahrung darbietet. Diese Erfahrung ist aber selbst wieder eine doppelte: die von dem einzelnen Subjecte gemachte individuelle Erfahrung hat in der Wissenschaft noch eine zweite, die historische nemlich, an der Seite, welche die Erfahrungen der früheren Zeit und die wissenschaftliche Erklärung derselben zum Anhaltspunkte der eigenen Erkenntniss nimmt. Die Erkenntniss vermittelt er aus beiden durch die Zusammenfassung der von ihm und Andern gemachten Erfahrungen in eine bestimmte Definition. Diese Definition, die er meistens noch durch die Vergleichung mit den einzelnen in der Wirklichkeit an demselben Gegenstande vorkommenden Erscheinungen erweitert, giebt ihm dann das allgemeine Princip zur weitern allseitig durchgeführten analytischen Ausführung seines Gegenstandes. An dem Maassstabe der gefundenen Definition prüft er nemlich die innerhalb derselben möglichen und den gemachten Erfahrungen entsprechenden Verhältnisse. Wenn er dann das zuerst im Begriffe gefundene Princip in allen seinen Beziehungen geprüft und ausgesprochen hat, fasst er entweder die gefundenen Resultate in eine bestimmte Einheit zusammen, oder führt dieses Resultat negativer Weise gegenüber früheren irrigen Resultaten als das richtige und entscheidende an. Bei kleineren Schriften fehlt diese Zusammenstellung auch manchmal.

Im Ganzen aber ist eine durchgreifende Methode, die alle seine Schriften beherrscht, überall zu erkennen, und diese Methode selbst ist der formale Ausdruck seines Systems. Sie ist dem Wesen nach analytisch, indem sie von dem Allgemeinen als dem Gewisseren ausgeht, und die in der Allgemeinheit möglichen besondern Verhältnisse aus derselben erst ableitet. Aus der Erfahrung zieht er entweder einen Schluss auf das Unmögliche, oder führt einen negativen Beweis, indem er daraus folgert, wie Etwas nicht ist. Die positiven Resultate leitet er immer erst aus dem Allgemeinen und der Definition durch die Analyse ab. Das Allgemeine kann man aber nach seiner Lehre nicht beweisen, sondern muss es durch die Gliederung zum Verständniss bringen. Dieses Verständniss soll eben durch die darauf folgende Untersuchung ermittelt werden. Das Besondere dient also nicht zum Beweise, sondern zur Erklärung des Allgemeinen.

Der Gegenstand selbst ist gegeben; ebenso ist das Allgemeine dem Menschen als Axiom innewohnend, und er muss es bei allem Einzelnen voraussetzen, es ist Princip, welches zwar nicht mit Bewusstsein schon am Anfange erkannt wird, aber demohngeachtet schon da ist, ehe die Untersuchung beginnt. Zwischen beiden aber, zwischen dem in Einzelnen bestimmten Gegenstande und seinem allgemeinen Principe bewegt sich die vermittelnde Thätigkeit. In der rechten Vermittlung liegt die wissenschaftliche Wahrheit.

b. Die einzelnen Glieder des aristotelischen Systems.

336. Man muss darum an dem aristotelischen System (sowohl überhaupt, wie in den einzelnen Theilen desselben) drei Beziehungen unterscheiden:

den Anfang, das Ziel und die Vermittlung. Zwar ist ihm auch das Ziel als Princip der Erkenntniss in einem gewissen Sinne Anfang derselben, indem er ja immer von dem Allgemeinen als dem Ersten ausgeht, und daraus erst das Besondere ableitet. Allein diesem Anfang setzt er immer einen andern, äusserlichen gegenüber, welcher durch den an sich gegebenen Gegenstand bedingt und darum in der äussern Erfahrung als besonderer Ausgangspunkt begründet ist. Dieser steht als eigentlicher Anfang dem Principe direct gegenüber.

α, Der Ausgangspunkt der aristotelischen Lehre.

Dieser Anfang ist nun beim Aristoteles nothwendig ein zweifacher, ein logischer und ein physischer nemlich. Die ersten Elemente der Erkenntniss liegen ebenso nothwendig in der Sprache, wie in den Sachen. Wenn wir reden, müssen wir durch das Wort irgend etwas Bestimmtes bezeichnen. Ohne eine solche Bezeichnung der Dinge durch das Wort wäre keine Erkenntniss möglich. Es muss darum zur rechten Begründung der Erkenntniss das Wort untersucht werden, sowohl in seiner einfachen Bedeutung, als auch in seinen Zusammensetzungen. In der einfachen Bedeutung weiset das Wort nothwendig wieder auf Sachen oder Verhältnisse hin. Die Sachen, welche durch das Wort an sich bezeichnet werden sollen, nennt nun Aristoteles Substanzen; die Verhältnisse in ihrer ersten einfachen Beziehung Prädicate oder Prädicamente, denen er dann in ihrer weitern Beziehung zu dem Sprechenden noch Postprädicamente beigiebt. Die erste einfache Bezeichnung der Substanz und Beziehung bezeichnet er als Kategorie. Aus diesen Kategorieen oder für sich etwas bedeutenden Worten gehen ihm dann die Wortverbindungen als Mittelglieder

hervor. Es ist somit seine Worterklärung selbst schon wieder eine von der Sache abgeleitete, indem die Substanzen das Erste sind, was mit Worten bezeichnet werden muss.

In ähnlicher Weise untersucht er in seinen physischen Schriften die durch Worte bezeichneten Gegenstände oder Substanzen in ihren einfachen Beziehungen, nicht inwiefern sie als Worte und Begriffe ausgesprochen werden, sondern inwiefern sie durch ihre Wirkungen gewisse Eigenschaften als nothwendige Prädicate ihres Wesens offenbaren. Hier beginnt er nun, die Prädicate zu untersuchen, die aus der nothwendigen Wirkung der Gegenstände hervorgehen, indem er diese Wirkungen selbst aus den vorauszusetzenden allgemeinen Principien, durch welche der wirkende Gegenstand in seiner eigenen Natur bedingt ist, zu erklären sucht.

Sein System gründet sich darum auf eine zweifache elementare Begründung, eine logische und physische. In der Rede wie in den Sachen ist der äussere Anfang als unzertheilbares Eins, als einfaches Element dem erkennenden Geiste gegenwärtig.

β. Das Princip.

337. Diesen Elementen geht der allgemeine innere Grund als Princip voraus, und zwischen beiden geht dann die wissenschaftliche Vermittlung hinüber und herüber. Man könnte diese Verbindung der beiden elementaren Ausgangspunkte, die auf der Erfahrung beruhen und den vermittelten Gedanken gleichsam wie zwei Säulen tragen, mit einem über den Säulen errichteten Halbkreisbogen vergleichen, der von der einen Seite zur andern führt und in dieser Bewegung einen unausgesprochenen Mittelpunkt umschreibt, der den

Schwerpunkt des ganzen Baues bezeichnet. Entweder geht nemlich die Untersuchung von den Prädicamenten auf die Substanzen, oder von der Bezeichnung der Substanz auf die Prädicamente.

Die Substanz ist darum dem Aristoteles selbst eine zweifache: eine logische oder eine reale, und er unterscheidet deswegen zwischen ersten und zweiten Substanzen. Erste Substanzen sind ihm alle Einzeldinge, die in ihrer Einheit und in ihrem abgeschlossenen Fürsichsein Eigenschaften haben können, ohne selbst Eigenschaften zu sein; zweite Substanzen aber sind ihm jene allgemeinen Bezeichnungen, welche die Individuen, denen dieselben Prädicamente zukommen, ebenso in ihrem Gattungsverhältniss, als in ihrer Individualität bezeichnen, wie z. B. das Wort „Mensch" ebenso etwas Einzelnes, wie eine bestimmte Gesammtheit für sich bestehender Einzelnheiten bezeichnet. Man sieht leicht, dass der eine Begriff der Substanz ein in der logischen Abstraction begründeter, ein Element der Erkenntniss ist, inwiefern er nemlich ein einzelnes Wort und ein einzelner Begriff ist, dem aber eben um seiner logischen Bedeutung willen der Charakter der Allgemeinheit innewohnt, und dass dagegen der andere ein realer, so zu sagen physischer, ist, der in der Besonderheit der äussern Erscheinung seinen Grund hat, und darum das Allgemeine durch die Demonstration oder Hinweisung der sinnlichen Erfahrung von sich ausschliesst. Diese doppelte Bezeichnung der Substanz stützt sich somit auf zwei verschiedene Ausgangspunkte der Erkenntniss, geht aber gleichsam im Bogen um einen gemeinschaftlichen Mittelbegriff herum, der durch sie nicht ausgesprochen wird. Dieser gemeinschaftliche Mittelbegriff ist die eigent-

liche substanzielle Einheit, welche ebensowohl den ersten, wie den zweiten Substanzen zu Grunde liegt; denn auch als erste Substanzen konnte und wollte Aristoteles nur diejenigen Gegenstände des Begreifens bezeichnen, welche eine Einheit für sich sind. Diese Einheit aber, die auch dem demonstrativen, durch die äussere Hinweisung als Eins bezeichneten Gegenstande innewohnen muss, schwebt dem Aristoteles als eigentlicher Brennpunkt seiner Untersuchung vor, allein er vermag ihn nicht in seiner einfachen, positiven Bestimmung auszusprechen. Nur negativer Weise giebt er an, dass den Substanzen Eigenschaften zukommen, sie selbst aber keinem Andern als Eigenschaften zukommen können. In letzterer Bestimmung würde er das Fürsichsein zum Wesen der Substanz haben rechnen müssen, was er positiv aus Mangel der richtigen Unterscheidung von individueller und persönlicher Einheit nicht zu bestimmen vermochte.

Wir haben somit zweierlei Ausgangspunkte vor uns, zwischen denen die Vermittlung sich in doppelter Bewegung begegnet. Diese Mittelbarkeit bezeichnet den Charakter des aristotelischen Systems im Allgemeinen und in seiner Verschiedenheit von dem platonischen. Er sucht darum überall die mittleren Verhältnisse auf und lässt das Allgemeine in seiner positiven Bedeutung unbestimmt, indem er es nur als nothwendige Voraussetzung bezeichnet, und nur insoferne erklärt, als er es durch die sonderheitliche Erfahrung zu umschreiben vermag. Dieses Allgemeine bezeichnet er darum als ein innerlich Erstes, von dem er bloss beweist, dass es eben ein Erstes sein muss, und nicht anfangslos in's Unendliche fortgesetzt werden darf.

Einmal muss die Bewegung der Erkenntniss in ihren Voraussetzungen einen Punkt erreichen, über den sie nicht mehr hinauskommen kann, und dieser Punkt ist der höchste und allgemeinste Grund der Erkenntniss, ist ihr **Princip**. Dieses Princip kann nicht wieder begründet und bewiesen werden, sondern muss überhaupt da sein, als letzte und höchste Voraussetzung. Es kann nur noch erklärt, muss aber von der Vernunft anerkannt werden, sobald es klar geworden ist. Dass dem Aristoteles bei dieser Bestimmung des Princips die Axiome der Mathematik und ähnlicher Wissenschaften vorgeschwebt sind, geht ziemlich deutlich aus der ganzen Auffassung hervor; allein er dachte sich unter diesem philosophischen Princip doch wieder mehr als ein blosses mathematisches Axiom, das Allgemeinste nemlich für jede Erkenntniss.

Zwischen dem Princip und den Elementen aber kommen dann die eigentlichen Mittelglieder, die nothwendigen Verhältnisse der Elemente zu einander und zu ihrem Principe zu stehen, und in der Bestimmung dieser Mittelglieder liegt nun der eigentliche Kern des aristotelischen Systems. Erst aus der Vermittlung wird es klar, was unter dem Princip zu verstehen sei. Indem nemlich logischer Weise der Beweis auf das Allgemeine gegründet wird, das Allgemeine selbst aber nicht bis in's Unendliche fortgeführt werden kann, sondern eine Grenze haben muss, weil sonst wieder kein Beweis möglich wäre, so zeigt sich, dass das **Princip der erste Anfang und die höchste Voraussetzung des Beweises** ist, welches also an sich ist und nicht wieder bewiesen werden kann. Ebenso zeigt sich in der physischen Untersuchung, dass aller Bewegung ein erstes Bewe-

gendes zu Grunde liegen müsse. Dieses erste Bewegende ist das Princip derselben, von welchem darum vorausgesetzt werden muss, dass es sich selbst und alles Andere bewegt. In logischer Beziehung ist darum noch eine Mehrheit von Principien denkbar, indem alles Dasjenige als Princip erscheint, woraus der Beweis als aus dem Allgemeinen abgeleitet wird; die Mehrheit aber wird in der Metaphysik auf ein einziges Princip zurückgeführt; ebenso endet die physische Untersuchung gleichfalls in einem einzigen, letzten Princip, das an sich Grund der Bewegung ist. In beiden Fällen aber ist die Bestimmung des Princips eine blosse Voraussetzung, die als nothwendiger Erklärungsgrund zu dem Wirklichen hinzugedacht werden muss.

γ. Die Vermittlung.

338. Dieses Hinzudenken ist eben die Aufgabe der eigentlichen Wissenschaft von den Principien oder der Philosophie. Während die übrigen Wissenschaften sich begnügen können mit dem Wissen dessen, was der Gegenstand in einer bestimmten Beziehung ist, muss der Philosoph um das „Warum“ fragen; denn diess ist es eigentlich, was wir zumeist wissen wollen, warum Etwas so und nicht anders ist. Das Warum geht aber in verschiedene Fragen auseinander. Es liegt nemlich in dem: warum Etwas so ist, die Bestimmung eines Zweckes oder das Weswegen. Weil eine bestimmte Beschaffenheit einer bestimmten Natur oder Wesenheit am angemessensten ist, damit sie die ihr zukommende Bestimmung erfülle, darum ist Dieses oder Jenes so und nicht anders. Dieser Bestimmung zu einem Zwecke geht aber eine erste Bestimmung voraus; diejenige nemlich, in welcher die Bewegung oder Thätigkeit ihren Anfang ge-

nommen. Diess ist der zweite Grund, dass etwas so und nicht anders ist. Dieser setzt aber wieder einen andern allgemeinen voraus. Damit nemlich Zweck und Bewegung sei, muss ein zu Grunde Liegendes sein, in welchem Beides stattfinden kann. Dieses Warum ergiebt somit eine dreifache Ursache: das zu Grunde Liegende, das, von wo die Bewegung ihren Anfang genommen und das Weswegen. Alle drei aber setzen eine weitere Hypothese voraus, indem sie nemlich nur insofern als Warum untersucht werden können, inwiefern sie auf Etwas gehen und durch sie das Was oder die Wesenheit bestimmt wird. Dieses Was, welches in dieser dreifachen Beziehung bestimmt werden soll, ist also im Grunde wieder das höhere Princip, welches in dem dreifachen Warum seine Erklärung findet. Indem nun aber die Untersuchung selbst das zu Grunde Liegende allen Uebrigen voraussetzen muss, wird logischer Weise von dem zu Grunde Liegenden die Beschaffenheit oder das Wie erörtert werden müssen. In der Physik wird dagegen die Bewegung des zu Grunde Liegenden und der Anfang dieser Bewegung untersucht. Es wird somit in der Logik das Was, in der Physik das Woher der Bewegung erörtert. Das Weswegen aber tritt dann als besonderer Theil der Bewegung in der Ethik hervor. Der zuvor erkannte Unterschied der logischen und der physischen Untersuchung ergiebt somit eine weitere Modification der Aufeinanderfolge der ersten Principien, indem auch das Was für die Erkenntniss als Ursache erscheint, das zu Grunde Liegende dagegen als äusserer Anfang von der Physik, wie von der Logik und Ethik vorausgesetzt werden muss. Es ergeben sich somit vier

Ursachen für die allseitige Untersuchung, von denen die eine mehr als die andern Princip zu sein scheint. Diese Eine Ursache, welche hinsichtlich der ersten Bestimmung mehr die Natur eines Princips an sich zu haben scheint, ist das Was, die Wesenheit, deren Ursachen untersucht werden sollen. Bei der Untersuchung dieser Ursachen aber ergiebt sich, dass das zu Grunde Liegende auch die Natur eines Princips an sich habe, indem es als die letzte Voraussetzung für die Bewegung sowohl, als auch für das Denken bestimmt werden muss. Zwischen dem aber, was dem Wesen zu Grunde liegt, und dem bestimmten Wesen selbst liegt die Bewegung, welche das zu Grunde Liegende zur Wirklichkeit bringt. Das erste Bewegende ist aber gleichfalls wieder eine letzte Voraussetzung, wie das zu Grunde Liegende, weil das, was allem bestimmten Sein zu Grunde liegt, für sich nichts wäre, wenn es nicht durch das erste Bewegende zu irgend einer bestimmten Wirklichkeit gemacht würde. In dem ersten Bewegenden liegt darum das an sich thätige Princip, welches nothwendiger Weise zugleich das Ziel der Bewegung in sich beschliesst; in ihm fällt darum das Weswegen mit der Thätigkeit und dem letzten Grunde derselben in Eins zusammen.

Es bleiben somit von den vier Ursachen noch drei Principien übrig. Das *zu Grunde Liegende*, welches das Vermögen hat, etwas Bestimmtes zu werden, die das zu Grunde Liegende bewegende erste *Thätigkeit* und das aus beiden hervorgehende *wirkliche* Sein, die einheitliche Substanz. Der vermittelnden Thätigkeit gegenüber erscheint nun in dieser Aufeinanderfolge der Principien das zu Grunde Liegende als *Vermögen*.

Der Zweck aber, der durch die Thätigkeit in das zu Grunde Liegende eingetragen wird, als Erfüllung des möglichen und wirkenden Seins als Wirklichkeit, welche nothwendig das Bewusstsein der Bestimmung oder des Zweckes in sich einschliesst. In der Wirklichkeit kann darum nichts Zweckloses gedacht werden, sondern die Wirklichkeit ist sich selbst Zweck und das Ziel der Bewegung, welches die Thätigkeit durch die Gestaltung des zu Grunde Liegenden anstrebt. Die Thätigkeit ist das Formgebende, das zu Grunde Liegende der die Form empfangende Stoff und die Einheit Beider die wirkliche Erfüllung, die bestimmte Form, das wirkliche Sein. So unterscheiden sich Möglichkeit (Δύναμις), Thätigkeit (Ἐνεργεία) und Wirklichkeit (Ἐντελέχεια).

c. Vergleichung der Principien des aristotelischen Systems.

339. Die Entelechie ist die in ihrer Bestimmung erfüllte Thätigkeit, die Thätigkeit selbst aber kann nie ohne die Entelechie gedacht werden, weil sie immer ein bestimmtes Ziel anstrebt. Es fällt darum dem Aristoteles auch in principieller Bestimmung die Entelechie (That, Werk, Wirklichkeit) mit der Energie (Wirkung, Thätigkeit, Wirksamkeit) zusammen, weil die höchste bewegende Thätigkeit nothwendig auch eine Zweck setzende und ebenso Grund wie Ziel der Bewegung ist. Nur in der Mittelbarkeit der Bewegung in den einzelnen Thätigkeiten unterscheiden sich Entelechie und Energie; weil die Thätigkeit erst dann Wirklichkeit ist im Besondern, wenn ihre Bewegung beendet ist. Im Princip aber ist die Bewegung selbst eine stets anfangende und zugleich ihres Ziels sich bewusste. Sie umfasst die Einzelnheiten in der Allgemeinheit der ersten bewegenden Kraft. Dagegen aber kann im Einzelnen irgend Etwas noch als Thätigkeit

erscheinen, wovon der Zweck noch nicht erkannt ist. Hier wird sich darum auch das Ziel von der dasselbe anstrebenden Thätigkeit unterscheiden lassen. Das Werk wird von dem Bewirkenden und dem Stoffe verschieden sein. Im ersten Princip und an sich aber erscheint der Stoff als das rein Mögliche, welches darum der Thätigkeit gar keinen Widerstand entgegensetzt und somit durch die Thätigkeit absolut zu einem bestimmten Ziele bewegt werden kann. Im Princip ist die erzeugende Ursache auch die im Einzelnen Formbestimmende. *

An sich bleiben darum zuletzt nur zwei Principien übrig, durch deren Zusammentreffen alle Wirklichkeit bestimmt ist; diese Beiden sind das zu Grunde Liegende und die das zu Grunde Liegende bestimmende erste Thätigkeit. Von diesen Beiden ist nun das Eine wieder äusseres, das Andere inneres Princip, das Eine bloss möglicher, das Andere aber wirklicher, bestimmender Grund des Seins. Wesentlich bleibt darum nur ein einziges höchstes Princip übrig; denn die Möglichkeit ist zwar Grund, aber darum nicht in derselben Weise, wie die Thätigkeit, Princip des Seins. Es wird darum das höchste Wesen, welches das eigentlich hervorbringende Princip alles Seins ist, dem bloss zu Grunde Liegenden gegenüber gestellt.

Die Bestimmungen wechseln in dieser Vergleichung von Princip, Ursache und Element nothwendig beim Aristoteles, wenn es sich um die letzten Principien handelt; indem bald zwei, dann

* Vergl. Arist. Metaphys. lib. VII. cap. 8. Siehe oben S. 313 f.

wieder drei und sogar vier Principien angegeben werden. *

Wo von vier Principien die Rede ist, da sind die Principien der Erkenntniss gemeint, durch welche das vierfache *Warum* oder die vierfache erste Beziehung des Seins zur Erkenntniss bezeichnet wird. Von diesen vieren jedoch ist das Eine als allgemeines, das Andere aber als einheitliches Princip zu denken. Das zu Grunde Liegende nemlich ist das Allgemeine, Unbestimmte, das *Was* aber das Einheitliche, Bestimmte. Zwischen beiden aber liegt die doppelte Bestimmung, welche den Anfang und das Ziel des Ueberganges oder der Bewegung von dem Einen zum Andern bezeichnet. Diese doppelte Bestimmung fällt nun hinsichtlich der wirklichen Beschaffenheit der Dinge in Eins zusammen, und so entstehen für die bestimmte *Erkenntniss* *drei* principielle *Formen*, aus denen jede Einheit zusammengesetzt sein muss: das *Vermögen*, die *Thätigkeit* und die *Wirklichkeit*. Hinsichtlich des *Seins* aber, wenn dasselbe an sich und absolut betrachtet wird, fallen die letzten beiden wieder in Eins zusammen, und es bleiben nur noch *zwei Principien* übrig: die bestimmbare Materie und die bestimmende Kraft. Die erste Unterscheidung der Principien ist somit eine blosse Unterscheidung der *Ursachen*, die zweite eine Unterscheidung der *Formen*, die dritte eine Unterscheidung des *Wesens*.

---

* Vergl. Arist. Metaphys. lib. XII. cap. 2., wo er drei Ursachen und drei Principien, und gleich darauf, cap. 4., vier Ursachen und vier Principien angiebt. So hart berühren sich bei ihm manchmal die abweichendsten Aussagen.

II. Die einzelnen Theile des aristotelischen Systems.

340. Wie die ganze Lehre des Aristoteles darauf berechnet ist, erst in dem Einzelnen die in den Principien gegebenen Voraussetzungen zu erklären, so kann auch nur durch die Prüfung der einzelnen Theile der aristotelischen Lehre das Princip derselben vollständig und allseitig erkannt werden. Dasselbe ist mehr ein implicite in den einzelnen Gliedern Eingeschlossenes, als dass es bestimmt und explicite irgendwo ausgesprochen wäre. Es beherrscht die einzelnen Theile und offenbart sich auch dadurch erst in seiner wahren Bedeutung, dass es in allen Theilen diese herrschende Macht kund giebt. Jedes Glied giebt die organische Einheit von einer andern Seite zu erkennen, und indem man die Thätigkeit aller Glieder mit einander vergleicht, findet man erst das dieselbe beherrschende organische Leben. Die wesentlichen Glieder des aristotelischen Systems sind nun: Logik, Physik, Ethik und Metaphysik. In jedem dieser Theile sehen wir das Ganze in einer gewissen Beziehung sich abspiegeln und in der Metaphysik dieses Ganze sogar noch einmal in seiner höheren Einheit behandelt.

a. Die aristotelische Logik.

341. Unter den einzelnen Theilen des aristotelischen Systems erscheint wieder der logische als der am meisten geordnete. Die unter dem Namen Organon zusammengestellten logischen Schriften des Aristoteles geben in ihrer Zusammenstellung selbst wieder ein Abbild der systematischen Behandlungsweise der Philosophie durch Aristoteles.

α. Die Kategorieenlehre.

342. In dieser systematischen Anordnung finden wir darum zuerst die Definitionen in der Lehre von den Kategorieen niedergelegt. Diess ist bei Aristoteles keineswegs zufällig, sondern es ist, wie

in der zweiten Analytik sich zeigt, ein Hauptmerkmal seiner Lehre, überall die Definition vorauszustellen. Von diesen geht er dann durch die Vergleichung der Wortfügungen zu den Bestimmungen der Principien des Denkens selber über, und an diese schliesst er die Anwendbarkeit derselben gleichsam als Probe an. Wie er im Einzelnen überall der mathematischen Beispiele zur Erklärung seiner Bestimmungen sich bedient, so erscheint sein System selbst der Mathematik nicht so fast nach- als vorgebildet, und die mathematische Behandlung giebt auch im Allgemeinen wieder ein erklärendes Beispiel für die aristotelische Methode. Wie in der Mathematik werden zuerst die Begriffe und Definitionen gegeben; aus den Definitionen (z. B. von Winkeln, Linien und Figuren) ergeben sich dann von selbst die nothwendigen Verhältnisse zu einander, die durch den Beweis in ihrer Richtigkeit erhärtet werden müssen. Den ersten Theil des Organons bilden in Folge dieser Methode die Kategorieen, welche die allgemeinen Worterklärungen enthalten, die beim Denken und der Verbindung der Worte zu Urtheilen und Schlüssen immer schon vorhanden sein müssen, indem man beim Schliessen und Urtheilen die Worte nicht so fast als bedeutungslose Namen, sondern vielmehr als Begriffe schon gefasst haben muss, um sie mit einander in ihren nothwendigen Beziehungen verbinden zu können.

Die Kategorieenlehre theilt sich nun in gleicher Weise wieder in drei Glieder ab, indem zuerst das Wort in seinem einfachen möglichen Verhältniss zum Begriffe in der Erklärung von homonymen, synonymen und paronymen dargestellt, dann die mit dem Worte sich verbindenden Begriffe

in den zehn Kategorieen auseinandergesetzt werden; zuletzt fügt dann Aristoteles noch die allgemeinen Kriterien dieser Unterschiede der Wortverhältnisse in den sogenannten Postprädicamenten bei. Diese sind nichts anderes, als die allgemeinen subjectiven Voraussetzungen aller Unterscheidung der Worte, die Principien der Begriffsbildung.

In den Kategorieen wird die eigentliche Beziehung der Worte zu den Dingen, die durch sie bezeichnet werden, in ihren wesentlichen Verhältnissen auseinandergesetzt, und hier ergeben sich wieder drei verschiedene Beziehungen, von welchen aber Aristoteles nur die Eine vollständig ausgeschieden, die beiden andern aber ohne weitern äussern Unterschied neben einander gestellt hat. In der Anwendung dagegen machte sich dieser Unterschied (der in dem wesentlichen Verhältnisse der Dinge zu den Worten liegt) dennoch geltend, und Aristoteles kommt auch sonst noch in der Physik und insbesonders in der Metaphysik auf diesen Unterschied zurück. Die erste Bedeutung des Wortes ist nemlich die wesentliche Bezeichnung einer Sache durch das Wort. In diesem Sinne gebraucht, ist das Wort immer Subject; es können Eigenschaften von ihm ausgesagt werden; es selbst aber kann nicht Prädicat sein. So angewendet, bedeutet das Wort eine Sache an sich, eine Substanz. Zu den Substanzen gehören dann die Bezeichnungen der Verhältnisse der Substanzen zu einander. Diess sind die Prädicate derselben, die Grösse, Eigenschaft, Beziehung. Zwischen den Prädicaten und Substanzen aber liegt noch die nothwendige, thätige oder leidende Verbindung, welche Aristoteles

offenbar durch die Kategorieen des Habens, Thuns und Leidens bezeichnen wollte; allein er unterschied diese Beziehung nicht genau genug, und darum fallen sie ihm unter die Kategorie des Relativen, während ein Unterschied ist, ob diese verbalen Bezeichnungen, die zwischen dem Subjectivum und Adjectivum in der Mitte stehen, als Prädicate oder als logische Copula, als Verbum oder Adverbium gebraucht werden. *

β. Die Satzlehre.

343. Dem Aristoteles war der Gedanke ein organischer, und so schwebten ihm auch die Beziehungen der einzelnen Glieder desselben vor. In dieser Gedankenverbindung geht er darum von den Postprädicamenten, die schon ein subjectives Verhältniss der bejahenden oder verneinenden Bestimmung der in den Kategorieen ausgesprochenen Begriffe enthalten, zu der Hermeneutik über, in welcher er zunächst das Verhältniss der Affirmation und Negation im Satze auseinandersetzt.

γ. Die Lehre vom logischen Urtheile in der ersten Analytik.

344. Von dem Verhältnisse der Bejahung und Verneinung steigt er dann in der ersten Analytik zum Urtheile und Schlusse aufwärts, in welchen sich aus der Bejahung und Verneinung ein drei-

* Dieser Unterschied schwebte auch dem Aristoteles vor Augen, aber er sprach ihn nicht aus, macht aber in der Metaphysik öfter darauf aufmerksam, dass das Sein zum Beispiel mehrfache Bedeutung habe; was allerdings richtig ist, indem es in dieser logischen Verbindung nicht bloss als Copula zwischen dem Subjecte und Prädicate stehen, sondern selbst Prädicat und sogar Subject sein kann. Solche Keime einer nothwendigen Fortbildung der Gedanken finden wir im Aristoteles öfter, so dass sein System, wenn man es nicht bloss, wie fast immer geschieht, in seiner formellen Bedeutung als bloss mathematische Methode fasst, die Weiterbildung und endliche Vollendung der Erkenntniss der Principien der Möglichkeit nach enthält.

faches Verhältniss der Schlüsse ergiebt, indem sie nemlich einfach auf die wesentliche Beziehung des Subjectes zum Prädicate gestützt, in der ersten Schlussfigur in einfacher Bejahung erscheinen. Dieser, auf das Wesen des Subjectes selbst gegründeten Bejahung des Prädicates steht dann die Verneinung desselben als gleich nothwendige Beziehung gegenüber; diese giebt die zweite Figur des Schlusses. Damit ist aber das mögliche Verhältniss des Subjects und Prädicats in ihrer logischen Abhängigkeit von einander noch keineswegs bestimmt, wie das Grammatische in der Hermeneutik. In der Logik muss auch nachgewiesen werden, ob die Bejahung oder Verneinung eine richtige oder nothwendige ist. Nun können auch Subject und Prädicat zufällig zusammentreffen. Ein solches Zusammentreffen giebt aber keine logische Abhängigkeit, worauf allein ein nothwendiger Schluss gebaut werden kann. Auch das **Zufällige** muss darum abgehandelt werden. Diess giebt die dritte Figur der Schlüsse, die einerseits zur blossen **Wahrscheinlichkeit** ohne logische Folge, andererseits zur **Zurückführung auf die Unmöglichkeit** führt. Diesem dreifachen Verhältnisse liegt offenbar die Identität, die Hypothese und die Disjunction zu Grunde. Aristoteles musste darum auch in der Anwendung dieses dreifache Verhältniss wieder erkennen und seiner Methode gemäss auf das Letztere dem Anscheine nach ein geringeres Gewicht legen, als auf das Erste, das bloss Nothwendige aber in die Mitte stellen. Implicite aber lag seiner Lehre doch die Voraussetzung der höhern Wichtigkeit des dritten Denkgesetzes zu Grunde, indem er die Principien immer durch die Reduction auf das Unmögliche,

also durch den Schluss in der dritten Figur begründet.

δ. Die Lehre vom wissenschaftlichen Beweise in der zweiten Analytik.

345. Diess zeigt sich gleich am Anfange der zweiten Analytik, welcher von den Principien handelt und behauptet, diese, die Principien, könnten nicht weiter bewiesen, sondern müssten in ihrer Richtigkeit dadurch begründet werden, dass alle anderen noch möglichen Behauptungen auf das Unmögliche zurückgeführt würden. Geschieht das, so erscheint natürlich das, was übrig bleibt, als das einzig Mögliche und darum auch Nothwendige. Aristoteles hilft sich darum einfach dadurch, dass er sie in seiner Weise als die wesentlichen, nothwendigen Voraussetzungen setzt, und durch die Analysis statt durch die Synthese erhärtet, er habe sie mit Recht als die wesentlichen ersten unbeweisbaren Voraussetzungen angenommen, weil durch sie allein Alles erklärt werde. Daraus geht dann seine Lehre von dem wissenschaftlichen Beweise hervor, der ihm immer nur ein analytischer ist. Das Allgemeine nemlich liegt nach seiner Lehre in der Definition. Diese muss klar sein, entweder an sich, oder erklärt werden. Sobald sie klar ist, ist die wesentliche Bejahung des Prädicats durch das Subject gegeben, und die nothwendigen und zufälligen Verhältnisse ergeben sich von selbst. Diese werden nemlich durch den Beweis aus dem Allgemeinen abgeleitet.

Wie man von diesem Allgemeinen zu dem Einzelnen kommt, wird nun in der Lehre vom Beweise ausführlich erörtert. Von der Definition aber sagt er nur ganz kurz, sie beruhe auf dem Vermögen der Vernunft (νοῦς) im Menschen, welches die sinnlichen Erfahrungen auf immer höhere Allgemeinheiten zurückführe, und nicht zu ruhen vermöge,

bis sie die höchste allgemeine Voraussetzung erreicht habe. Wie sie aber dieses Allgemeinste erreiche, giebt er nicht weiter an, sondern begnügt sich, gezeigt zu haben, dass, wenn dasselbe gefunden ist, es sich durch seine einleuchtende, alles Andere erklärende Natur zu erkennen gebe, und eben darum, weil es an sich klar sei, des Beweises nicht bedürfe, und darum auch nicht bewiesen werden könne. Das letzte Wesen der Dinge kann man also erklären, aber nicht beweisen.* Ist aber das Was klar, dann lässt sich alles Uebrige durch den Beweis davon ableiten. Das Was zu erkennen ist Aufgabe und eigenthümliche Kraft der producirenden Erkenntniss, die in der Vernunft (dem νοῦς) verborgen ist, und die somit die Principien durch die Beziehung auf schon gefundene allgemeine Voraussetzungen in ihrer rechten Allgemeinheit erfindet, weil sie sich mit dem Gefundenen so lange nicht begnügt, als dieselben nicht für alle Fälle ausreichend sich zeigen. Das Nichtausreichende wird von ihr durch die Zurückführung auf das Unmögliche gezeigt, und das diesem gegenüberstehende Mögliche dient ihr dann auf's Neue zur definitiven Voraussetzung, zum neuen Princip, auf welches durch den Beweis die weiteren Folgerungen gegründet und die Richtigkeit durch die allseitige Anwendung gleichsam als mathematische Probe aufgezeigt wird.

b. Die physische Seite des aristotelischen Systems.

346. Dem logischen Theil der Lehre des Aristoteles steht die Naturlehre desselben gegenüber, gleichsam als der ergänzende objective Theil, der mit der subjectiven Entwicklung des Denkens in

* So muss in der Mathematik das Was des Kreises, des Winkels, der Linie erklärt werden, beweisen aber kann man es nicht.

paralleler Weise zum zweiten Stützpunkt der Wissenschaft dient. Obwohl Aristoteles bereits die Logik nach allen Seiten hin bis in's Detail durchgearbeitet und darin der Begründer der formellen Philosophie geworden ist, so beruht doch die Hauptstärke seines Systems mehr noch auf der Physik. Diese hat er mit noch grösserer Vorliebe durchgearbeitet und war so zu sagen unerschöpflich in der Erörterung aller einzelnen dahin einschlagenden Fragen. Die zahlreichen Schriften des Aristoteles, * welche diesen Gegenstand behandeln, lassen sich insgesammt wieder unter drei Hauptrücksichten zusammenstellen. In der Physik untersucht er die Gesetze der Veränderung und Bewegung der Natur überhaupt, in den Büchern von dem Himmel und der Welt stellt er die nach jenen Gesetzen geregelte Weltordnung, die Beschaffenheit des Sternenhimmels und der Erde dar, in den psychologischen Schriften aber verbreitet er sich über das Leben, welches innerhalb der nach physischen Gesetzen geregelten Körperwelt sich offenbart.

α. Die aristotelische Psychologie.

347. Den Mittelpunkt der psychologischen Schriften bilden die drei Bücher von der Seele, an welche die übrigen kleinern Abhandlungen sich nur in ergänzender Weise anschliessen. Diese bilden auch den Uebergang von der Analytik zur Physik, indem sie den Ursprung des Denkens in der Seele besprechen. Die Anordnung derselben ist der aristotelischen Methode gemäss so geregelt, dass wir aus ihr vor allen andern Schriften des Aristoteles diese Methode in ihrer einfachsten

---

* Selbst eine Reihe noch ungelöster Fragen (Probleme) führt er uns vor, gleichsam seine Unermüdlichkeit in Untersuchung der Natur darin zu offenbaren.

Durchführung kennen lernen können. Der Gegenstand, den er behandeln will, wird zuerst in negativer Weise durchgeführt, indem er einerseits die Schwierigkeiten aufzählt, welche bei Erklärung des Wesens der Seele sich finden, und andererseits auf die historische Darlegung der Meinungen früherer Philosophen von der Seele eingeht und zeigt, wie sie in Anbetracht dieser Schwierigkeiten zu keinem genügenden Resultate gelangten. Es müsse also ein neuer Begriff von der Seele aufgestellt werden, dessen Wahrheit eben dadurch erkannt werde, dass er uns über diese Schwierigkeiten hinüberhelfe. Er bestimmt nun das Wesen der Seele als Formbestimmung eines natürlichen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Die Seele ist also nach ihm dem Körper gegenüber, welcher Wesen der Möglichkeit nach ist, ein Wesen nach der Thätigkeit oder nach dem Begriffe. Die weitere Bestimmung dieses Wesens muss nun in der Körperlichkeit gesucht werden, welche durch sie belebt wird, so dass es also der Grade und Arten dieser Formbestimmungen mehrere giebt. Die Grade sind nun in ihrer allgemeinsten Beziehung: Ernährung, Empfindung, Denken und freie Bewegung.

Der Pflanzenseele eignet er Ernährung, der Thierseele auch noch Empfindung zu, in einer höhern Potenz, im Menschen, erlangt sie auch noch die Eigenschaft des Denkens. Bei jeder dieser Potenzen zeigt sich die Wirklichkeit in dem Zusammentreffen einer Möglichkeit mit einer doppelten Thätigkeit. Bei der Ernährung wird darum das Ernährende von dem Ernährten und dem, womit ernährt wird, unterschieden. Ebenso erscheint die Empfindung als Einigung des der

Möglichkeit und Thätigkeit nach Empfindbaren mit dem der Möglichkeit und Thätigkeit nach Empfindenden. Das der Möglichkeit und Thätigkeit nach Empfindende ist der Sinn. Sinn ist ihm also das, was aufnimmt eine empfindbare Formbestimmung ohne den Stoff. Solcher Sinne sind fünf. Das Aufnehmen der empfindbaren Formbestimmung aber geschieht mittelbar durch ein dazwischen Liegendes. Die dazwischen liegenden Mittelglieder aber sind Wasser oder Luft. Auf diese wirkt der Gegenstand, und die in ihnen durch den Gegenstand hervorgebrachte Bewegung wirkt auf den Sinn. Die dadurch in dem Sinne bewirkte Empfindung ist Einheit des Empfindenden mit dem Empfindbaren in einem Mittleren. Die Empfindung der That nach ist also ein Eins-Sein des Empfindenden mit dem Empfindbaren.

Dasselbe ist auch beim Denken der Fall. Das der That nach Erkannte ist Einheit des Erkennbaren mit dem Erkennenden. Es ist somit die Seele, inwiefern sie empfindet und erkennt, in einem gewissen Sinne alles Seiende. Das Denken aber ist nicht Empfinden, vielmehr ist der von der Seele trennbare Geist Princip des Denkens. Seele und Leben kann sein ohne Denken; Denken aber nicht ohne Seele und Leben. Seele und Leben sind in dieser Hinsicht Stoff oder zu Grunde Liegendes. Die Thätigkeit des Denkens aber kann auch nicht sein ohne das zu Grunde Liegende, wird aber mit dem zu Grunde Liegenden ebenso vermittelt, wie das Empfindende mit dem Empfindbaren durch eine dazwischen liegende Bewegung. Die zwischen dem Denken und Empfinden liegende Bewegung ist die Einbildung, welche wahr und falsch sein kann.

Das Bewegende ist der auf einen Zweck gerichtete Geist. Auch der Zweck ist nicht ohne Stoff, ohne zu Grunde Liegendes. Das zu Grunde Liegende ist der unbewegte Gegenstand, der für den vernünftig bewegenden Geist als gut oder böse erscheint. Zwischen beiden aber liegt das Bewegt-Bewegende, der Trieb. Dieser wird bedingt durch das, worin die Bewegung geschieht, durch das Körperliche.

Das Aeusserste der Bedingtheit des Lebens und der Empfindung ist hinsichtlich der Empfindung das Gefühl, hinsichtlich des Lebens die Ernährung. Wo diese beiden aufhören, ist der Empfindung und dem Denken das zu Grunde Liegende entzogen, und da die Seele das in einem zu Grunde Liegenden Thätige ist, so hört sie mit der Entziehung des zu Grunde Liegenden zu leben auf, und es erfolgt der Tod.

β. Die physischen Untersuchungen. 1. Das Princip der Physik.

348. Nachdem Aristoteles in der Lehre von der Seele die Wechselwirkung des Lebens mit einem davon trennbaren Geiste in dem Denken und Wollen des Menschen nach seinen wesentlichen mittelbaren Beziehungen festgestellt, ist ihm noch übrig, beide auch für sich zu betrachten, die Natur nemlich und den Geist, in der ihnen an sich zukommenden Bewegung und Thätigkeit. Die Natur und ihre Principien nun sucht er in der Consequenz seines ersten Grundgedankens in den Büchern der Physik auseinanderzusetzen, in welchen seine bekannte Methode sich bei jedem einzelnen Buche oder respective jeder einzelnen Abtheilung der von ihm behandelten verschiedenen Beziehungen der Natur wiederholt. Zuerst erklärt er, wie man vom Deutlichsten ausgehen müsse. Dieses Deutliche aber in der Erkenntniss der Natur

müsse erst gefunden werden; denn die bisher über die Natur philosophirten, seien schon über den Anfang uneins geworden. Indem die Einen mehrere Anfänge setzten, die Andern nur einen, und Einige diesen einen Anfang für begrenzt, die Andern für unbegrenzt erklärten, seien sie nothwendig auf unlösbare Widersprüche gekommen. Entweder nemlich wäre ihnen der Grund der Bewegung entgangen, indem sie nur einen einzigen Anfang erkannten, oder der Grund der Verbindung, indem sie entgegengesetzte Anfänge setzten. Dass aber Gegentheile von einander Einwirkungen aufnehmen, sei unmöglich. Diese Widersprüche löst nun Aristoteles dadurch, dass er zwar zwei Anfänge annimmt, und zugleich auch drei, der Zahl nach nemlich zwei, dem Sein nach drei.

Er behauptet nemlich, dass Stoff und Verneinung ein Anderes ist, und von diesen Beiden Eines ein Seiendes und Nichtseiendes zugleich; seiend an sich und nichtseiend nebenbei. Die eine jener Wesenheiten nemlich bleibt bestehen und ist Mitursache der Form der werdenden Dinge, die andere aber, Glied des Gegensatzes, könnte gar oft, wenn man auf ihre zerstörende Natur sieht, ganz und gar nicht zu sein scheinen. Demungeachtet aber ist sie nach einer Seite als das, was in dem Andern ist, was untergeht ist die Verneinung; so dass also in dieser doppelten Seinsweise dieses Eine eben dadurch besteht, dass es immerdar in einem Andern seinem für sich Sein nach untergeht und dadurch ist, dass es nicht an sich, sondern an einem Andern ist. Indem es aber in einem Andern ist, geht es nicht selbst unter, sondern nur das ihm nebenbei zukommende Nichtsein oder die Ver-

neinung. Es ist also immer und ist nie; ist im immerwährenden Entstehen und Vergehen.

2. Die allgemeinsten physischen Begriffe.

349. Durch diese Erklärung eines zweifachen Anfanges, der zugleich ein dreifacher ist, gelangt Aristoteles zum Begriffe der Natur. Natur ist nemlich das, was Ursprung und Ursache des Bewegens und Ruhens ist in Demjenigen, worin diess auf wesentliche und nicht beiläufige Weise stattfindet. Die Natur, welche Anfang und Ursache der Bewegung in sich beschliesst, ist somit einerseits der Allem zu Grunde liegende Stoff, und andererseits die Form desselben nach dem Begriffe. Ist sie aber das, so muss durch die Ausscheidung des Nichtseienden im Stoffe durch die Form zugleich ein einheitliches Ziel der Beweglichkeit beider gesetzt sein. Die Natur muss einen Zweck in dieser Formbestimmung haben. Durch die Feststellung des Zweckbegriffes gelangt Aristoteles zur Bestimmung der vier, den natürlichen Dingen wesentlich zukommenden Ursachen. Die erste ist nemlich das, woraus Etwas als einem Vorhandenen entsteht. Die zweite ist die Formbestimmung, der Begriff, der das Was bestimmt. Zu diesen beiden kommt dann noch das Weswegen hinzu und der Anfang der Bewegung. Da nun aber der Anfang als ein bejahender in dem Zweckbegriffe der Formbestimmung liegt, als ein verneinender aber nicht seiend dem Wesen nach, sondern nur nebenbei gedacht wird, so bleiben ihm für alle Ursachen wieder drei allgemeine Verhältnisse der Ursachlichkeit übrig, die Möglichkeit, die Wirksamkeit und die Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit aber gehört nun nebenbei zu diesen Verhältnissen als

Voraussetzung und Beziehung des Stoffes, nicht aber als Endziel und als Begriffsbestimmung.

350. Nachdem diese Bezeichnungen in ihrer Allgemeinheit auseinandergesetzt sind, geht Aristoteles zu den einzelnen Verhältnissen über, indem er nun die Bewegung, das Unbegrenzte, den Raum und die Zeit und nebenbei auch die Frage über das Leere beantwortet. Die Bewegung bestimmt er als die Wirksamkeit des der Möglichkeit nach Seienden. Als solche Wirksamkeit hat sie hinsichtlich ihres Anfanges einen doppelten Charakter, einen negativen und einen positiven. Der negative Charakter liegt in dem zu Grunde Liegenden, das als Bewegsames gedacht werden muss, der positive in dem Zweckbegriff und in der Formbestimmung. Indem zu dem Bewegsamen ein Bewegliches, ein Bewegt-Bewegendes hinzukommt, welches ein Anderes bewegt, inwiefern es selbst bewegt ist, und aus dieser Bewegung eines Andern durch die eigene Beweglichkeit die zu erreichende Wirklichkeit in sich aufnimmt. Das Bewegliche erscheint somit als ein Mittleres zwischen dem Unbewegten und Bewegsamen, in ähnlicher Weise, wie diess Mittlere in der Lehre von der Seele bestimmt wurde. Die Bewegung ist aber die Einheit des Beweglichen und Bewegsamen im Uebergange des Bewegsamen durch die Wirksamkeit zur Wirklichkeit. In der Wirklichkeit sind beide zum einheitlichen Ziele der Bewegung gekommen, und die Bewegung hat als Wirksamkeit des der Möglichkeit nach Seienden ihr Ziel gefunden.

8. Die einzelnen Verhältnisse.
I. Von der Bewegung.

351. Nach der Frage über die Bewegung geht Aristoteles zur Untersuchung des Unbegrenzten über. Nachdem sich gezeigt, dass man weder

II. Vom Unbegrenzten.

sagen kann, das Unbegrenzte sei nicht, noch auch es sei, erfolgt die Entscheidung, dass es somit auf eine gewisse Weise sein und auf eine gewisse Weise nicht sein müsse, wie diess schon in dem zuerst erklärten Verhältnisse von einem zugleich zwei- und dreifachen Anfange im Allgemeinen festgestellt wurde. Es liegt dieser Bestimmung aber offenbar ein von Aristoteles in der Logik nur negativ ausgesprochenes, hier aber positiv angewendetes Gesetz zu Grunde, jenes dritte Denkgesetz nemlich, dass aus dem gleichmässigen Vorhandensein der Affirmation und Negation alle Position abgeleitet werden muss. In der Natur nun ist nach diesem Gesetze und der Erklärung des Aristoteles das Unbegrenzte auf eine gewisse Weise, und auf eine gewisse Weise ist es nicht. Die Grösse kann nemlich nicht unbegrenzt sein an sich, aber der Theilbarkeit nach. Das Unbegrenzte ist also an dem bestimmten Ding der Möglichkeit nach. Es ist der Stoff, der an sich ohne Grenze zwar ist, aber insofern, als er ohne Grenzen ist, auch nicht ist. Er ist an sich blosse Möglichkeit; indem aber zu diesem zu Grunde Liegenden etwas hinzukommt, nemlich die Formbestimmung, wird es selbst etwas bestimmt und positiv Seiendes, etwas Wirkliches. Das Unbegrenzte ist also, sagt Aristoteles, nicht, wie man bisher gemeint, das Umfangende, sondern vielmehr das Umfangene, welches immer etwas ausser sich haben muss. Es ist allerdings unbegrenzt als Grundlage, inwiefern immer Anderes und Anderes daraus hervorgeht, es selbst aber liegt innerhalb dieser hinzukommenden Formbestimmung und ist darum in seiner eigenen Natur schwer zu erkennen, weil es nur durch das Andere erkannt werden kann.

III. Vom Raume.

352. Nach dieser Untersuchung über das der Bewegung zu Grunde Liegende folgt von selbst die Frage über das, worin die Bewegung stattfindet, über den Raum. Die Schwierigkeiten, die sich bei dieser Frage ergeben, führen zu einer doppelten Voraussetzung, dass der Raum nemlich, wie das Unbegrenzte als seiend und nichtseiend zugleich gedacht werden müsse. Sein Begriff ist darum, da er weder Stoff noch Formbestimmung ist, er sei die Grenze des umgebenden Körpers, nach welcher er den umgebenen berührt, und als solche selbst unbeweglich, der mögliche Grund der Bewegung, inwiefern diese nach ihrer äussern Bestimmung hin als Ortsveränderung aufgefasst wird. In dieser negativen Fassung fällt der Begriff vom Raume mit dem Ortsbegriffe zusammen, und eine Verneinung der Existenz eines Leeren erfolgt darum aus dieser Bestimmung von selbst, um so mehr, da dem Aristoteles daran liegen musste, gegenüber den Atomisten, welche die Annahme eines Leeren zur Erklärung des Ursprungs der Bewegung bedurften, zu zeigen, dass Bewegung ohne das Leere im Raume möglich sei, weil sie hervorgehend aus der Wirksamkeit des der Möglichkeit nach Seienden auch in der Durchdringung des Einen durch das Andere gedacht werden konnte, während die Atomisten, bei denen die Formbestimmung mit dem Stoffe eins war, eine solche Durchdringung und eine Bewegung in Folge dieser Durchdringung nicht zu begreifen vermochten. Aber auch dem Zeno gegenüber war eine solche Erklärung für ihn von Wichtigkeit, weil dadurch die Bewegung erklärt wurde, ohne dass die Zeit aufgehoben zu werden brauchte.

IV. Von der Zeit.

353. Es folgt darum die Bestimmung dessen, was die Zeit ist, unmittelbar auf die Erklärung des Raumes nach Abweisung des Begriffs des Leeren. Auch die Zeit erscheint als ein zugleich Seiendes und Nichtseiendes, als eine Grenze des Seienden, wie der Raum.

Zeit ist Maass der Bewegung und als Maass einheitliche, sich selbst gleichbleibende Zahl aller Veränderung, im bestimmten Ausdruck, die Zahl der Bewegung nach dem Vor und Nach. Die Einheit von diesen beiden ist das Jetzt, welches, zwischen beiden in der Mitte stehend, beide verbindet und trennt und beiden zugleich angehört, welches eben darum immer Dasselbe und immer ein Anderes ist; dasselbe, inwiefern es in der Mitte steht, ein Anderes, je nachdem es in Beziehung zum Vor oder zum Nach zunächst gedacht wird. Es liegt also in ihm, zugleich der Anfang und das Ende zu sein, und zwar der Anfang des Einen, indem es das Ende eines Andern ist. Diese Eigenschaft gehört darum auch der Zeit an, indem sie, immer am Anfang und Ende zugleich im Seienden seiend, alle Bewegungen umschliesst, und selbst unveränderlich Maass alles Veränderlichen ist. * Indem aber Maass und Grenze

---

* Zur Veranschaulichung könnte man vielleicht die Bestimmung des Raumes als Grenze mit der Bestimmung der Zeit als Maass mit den Linien und Winkeln der geometrischen Figuren vergleichen, in welchen die Linie als Grenze, der durch den Kreis, der immer sich gleich bleibt, ob man ihn grösser oder kleiner denkt, gemessene Winkel als Maass gedacht werden kann. Auch Aristoteles bestimmt die Zeit als einen Kreislauf, in welchem die schnelleren und langsameren Bewegungen eben dadurch in ihrem Verhältnisse zu einander gemessen werden können, dass die Mitte dieselbe bleibt.

für die Bewegung des Unbegrenzten bestimmt ist, sind die Principien der Natur in ihren wesentlichen Formen erklärt, und die Physik als Wissenschaft von der Natur ist mit diesen vier Bestimmungen nach allen ihren wesentlichen Beziehungen beendigt.

γ. Vom Universum.

354. In der Physik des Aristoteles offenbart sich eine höhere Naturanschauung, als bei allen vorausgehenden Physikern, selbst bei Plato. Er war der Erste, welcher den Zweckbegriff auch in die Natur eingetragen und die höhere Einheit des Naturlebens aus dem Endziel desselben zu erklären versuchte. Die Principien und Elemente der Natur haben ihren gemeinschaftlichen Grund in dem zu Grunde liegenden Stoffe und ihre höhere Einheit in dem Zwecke, in welchem der Stoff gleichsam durch die ihn realisirende Form zur seienden Substanz umgebildet wurde, so dass das Nichtseiende, welches aber der Möglichkeit nach sein konnte, durch die, einen bestimmten Zweck anstrebende Formbestimmung zur wirklichen Substanz umgebildet wurde. Wie sich nun in der Physik das Hervorbrechen der Gegensätze aus der doppelten Beziehung des zu Grunde Liegenden zum Sein ergab, so musste andererseits auch wieder die in dem Zwecke gefundene Einheit aus den Gegensätzen zur vermittelten Erkenntniss gebracht werden. Diese höhere Einheit sucht Aristoteles in dem Buche von der Welt darzulegen, und zwar in einer mehr dogmatisch lehrenden, als kritisch untersuchenden Weise. Dieses Buch, welches an Alexander gerichtet ist, geht darum zwar in der Methode der Darstellung von den übrigen ab, keineswegs aber in seinem Inhalte. Nachdem zuvor die Erde geschildert worden in ihren quantitativen

Verhältnissen, geht Aristoteles zu den Gegensätzen über, durch welche das Bestehen der Erde gesichert wird, indem dieselben durch ihre entgegengesetzte Bewegung die in ihnen liegende Verneinung aufheben und eine bleibende Harmonie erzeugen. Alles Bestehende aber muss nach seiner Aussage durch die Harmonie gegenseitig sich bestimmender Gegensätze erhalten werden. Das Maass dieser Gegensätze und die daraus hervorgehende Harmonie aber beherrscht der Alles ordnende Geist (*νοῦς*), der ewig unveränderlich, selbst unbewegt, mühlos und selig in seinem Himmel als im Centrum der Welt wohnend, von diesem Centrum aus Alles beherrscht, nicht Jegliches unmittelbar berührend, sondern durch die erste bewegende Kraft das Nächste und Höchste bewegend, durch welches dann in seiner Ordnung mittelbar alles Uebrige beherrscht wird. Diese Lehre von einem herrschenden, seligen Gott wird von Aristoteles mit einer Schärfe und Bestimmtheit ausgesprochen, welche selbst den hohen Schwung der platonischen Idee von Gott hinter sich zurücklässt.

Damit ist denn die Lehre von der Natur an ihrem höchsten Ziele angekommen, und was Aristoteles ausserdem noch in einzelnen Büchern, die die Natur oder ihre Geschichte betreffen, als Resultat seiner ausgebreiteten Forschungen niedergelegt hat, ist eben nur Anwendung dieser Principien und Erweiterung ihrer einzelnen Bestimmungen. So ist die Naturgeschichte der Thiere mehr ein vielseitiger Nachweis der allseitigen Zweckmässigkeit der natürlichen Formbestimmung, als eine weitere Begründung des Princips. Selbst die Physiognomik ist auf diese Einheit der Formbestimmung mit dem Zweckbegriffe und der durch die gegen-

seitige Bestimmung vermittelten Harmonie bei der erkennbaren Natur begründet. *

c. Die aristotelische Ethik.

355. An die allseitige Durchführung des Zweckbegriffs, den Aristoteles schon in der Natur als der Formbestimmung entsprechende Vollendung erkennt, schliessen sich dann die ethischen Schriften des Aristoteles in nächster Folge an, in welchen dieser Zweckbegriff von der Formbestimmung abgehoben und für sich in dem Bewusstsein der vernünftigen menschlichen Thätigkeit betrachtet wird. In der Natur ist dieser Zweck gleichsam unbewusst und nothwendig, so lange sie nicht als vernunftbegabtes Wesen erscheint; in dem mit Vernunft begabten Naturwesen aber ist von Natur aus ein Streben nach Glückseligkeit, und die Erfüllung dieses Strebens ist durch das ethische Leben bedingt. Die Ethik ist bei dem Aristoteles darum in eine mehr untergeordnete Stellung gekommen, als bei Plato. Bei dem Letztern ist sie der Mittelpunkt der ganzen Entwicklung, bei dem Aristoteles aber die blosse Folge der im Organon und in der Physik gefundenen Gesetze des Denkens und der Natur.

* In der Ausführung dieser Nachweise ist Aristoteles nicht jederzeit bis zur vollständigen Vermittlung des Einzelnen mit seinen allgemeinen Principien durchgedrungen, wie diess z. B. gerade in der Physiognomik der Fall ist, die mit so schönen Versprechungen beginnt, in der Durchführung aber dieselben unerfüllt lässt. Wenn aber Aristoteles in der Vielseitigkeit seines Wissens nicht alle einzelnen Glieder allseitig durchbilden konnte, so ist er darum doch nirgends von seinem Erkenntnissprincip selbst abgewichen, und hat auch da, wo er das angestrebte Ziel nicht erreicht, wenigstens gezeigt, was durch die consequente Durchführung eines einheitlichen Princips zu erreichen wäre.

Indem Aristoteles den Zweckbegriff auch in die Natur eingetragen, hat er die Bedeutung desselben zwar erweitert, aber er musste nothwendig die Stellung desselben im Systeme selbst niedriger ansetzen, als diess bei Sokrates und Plato geschehen war. Darum tritt auch die Ethik bei ihm gegenüber der Logik und Physik mehr in den Hintergrund. Sie erscheint schon der äussern Gliederung nach in einem weit geringern Umfange, als die übrigen Zweige der Erkenntniss, und auch die Darstellung ist mehr exoterisch und populär, eben weil es sich mehr um die Anwendung, als um die Begründung der Principien handelte.

α. Die Sittenlehre.

356. Die Glückseligkeit ist ihm mit dem natürlichen Bewusstsein eines Zweckes der menschlichen Thätigkeit von selbst gesetztes Ziel. Alle Menschen streben von Natur aus nach Glückseligkeit. Diese ist also ein der Möglichkeit nach in der menschlichen Natur Seiendes. Das zu Grunde Liegende oder die Möglichkeit dieser Glückseligkeit findet Aristoteles in den Anlagen der menschlichen Natur, welche eine vernünftige Thätigkeit begründen. Die den Menschen wesentlich eigenen Anlagen aber beruhen theils in der Sinnlichkeit, theils in der Vernunft. Das Sinnliche ist aber in der menschlichen Natur das Untergeordnete; es ist die Möglichkeit der vernünftigen Thätigkeit in ihm. Das Thätige aber ist das Höhere, darum muss es als das Herrschende angesehen werden, während die Sinnlichkeit zum Gehorchen bestimmt ist. Die Tugend des Menschen ist darum zweifach. Sie beruht einerseits in der vernunftgemässen Erkenntniss, andererseits in dem dieser Erkenntniss gemässen Handeln. Es giebt somit zweierlei

Tugenden, **Tugenden des Betrachtens** und Erkennens und **sittliche** Tugenden. Die erstern beruhen auf der Vernunft, die letztern auf der durch Vernunft geregelten Gewohnheit. Diese sind darum **Fertigkeiten**, welche erst durch die Anwendung der Vernunftgesetze auf das Handeln erworben werden müssen. Beide aber beruhen auf der Natur.

In der Anwendung der in der Physik gefundenen Gesetze ergiebt sich somit für die Moral dieselbe Stufenreihe, wie für die Natur. Die Natur ist die zur Vollendung bestimmte Möglichkeit der wesentlichen Thätigkeiten des Menschen. Zu dieser Möglichkeit muss dann in der thätigen Bewegung die **Formbestimmung** hinzukommen, wenn der Zweck oder die Vollendung der Thätigkeit erreicht werden soll. Die Formbestimmung aber schliesst das rechte **Maass** der Thätigkeit in sich. Wie nun in dem vernünftigen Erkennen das Maass in der gegenseitigen Harmonie der Gegensätze, in der Einheit der sich gegenseitig bestimmenden Gegensätze beruht, so ist auch im **sittlichen Handeln das rechte Maass**, welches zwischen den Gegensätzen in der Mitte steht, als das **sittlich Gute** zu bestimmen. Das Rechte ist also das Gute, inwiefern es das Maass ist, durch welches die Natur in ihrer Thätigkeit bestimmt wird. Wenn die Thätigkeit hinter dem rechten Maasse ihrer Anlage zurückbleibt, oder dieses Maass überschreitet, wird sie nicht zur rechten Formbestimmung, also nicht zur Vollendung und zum Ziele gelangen. Dieses Gesetz wendet nun Aristoteles auf die wesentlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens an und giebt vermöge der Tiefe des angewendeten Princips selbst bei

der hier überwiegend gewordenen Popularität der Darstellung oft die tiefsinnigsten Aufschlüsse über die richtige Anwendung der menschlichen Kräfte.

Die Vollendung dieser Thätigkeit muss Aristoteles natürlich in der vollkommenen Erfüllung und unbeschränkten Ausübung finden. Die ungehinderte Thätigkeit ist darum die höchste Glückseligkeit. Je höher die Thätigkeit, desto höher diese Seligkeit. Die höchste Thätigkeit aber ist die des vernünftigen Denkens; also ist die dem Gotte an sich und ewig, dem Menschen aber beziehungsweise zukommende Seligkeit die ungehinderte Ausübung der Denkthätigkeit. So lange aber der Mensch noch von der Sinnlichkeit abhängig ist, gehört auch der Besitz von Freunden und zeitlichen Gütern zum möglich höchsten Glücke desselben, weil seine Thätigkeit von solchen Mitteln abhängig ist.

β. Die Staatslehre.

357. Mit dieser Anforderung des ethischen Lebens und Handelns an die Aussenwelt hängt die Politik, welche in der griechischen Anschauungsweise ohnehin ebenso unzertrennlich mit der Ethik verbunden sein musste, wie im christlichen Bewusstsein die Moral mit der Religion, zusammen. Die Lehre von dem Staate wird von Aristoteles nach denselben Principien durchgeführt, wie die Ethik, nur dass in derselben nicht von einem letzten, der menschlichen Natur an sich erreichbaren Ziele, sondern bloss von einem mittelbaren Zwecke die Rede sein kann, inwiefern nemlich durch den Staat die möglichst beste Entwicklung der menschlichen Anlagen und die möglichst freie Thätigkeit derselben in der Zeit bedingt ist. Der Staat ist also mehr Mittel zum Zweck, als selbst Zweck, und der vollkommenste Staat derjenige, welcher

diese Vermittlung der menschlichen Thätigkeit am meisten begünstigt.

Auch der Staat hat darum eine natürliche Grundlage, in welcher er zunächst der Möglichkeit nach Staat ist. Dieser der Möglichkeit nach existirende Staat ist in seiner einfachsten Bestimmung die Familie, welche die erste natürlich nothwendige Verbindung der Menschen zu einem vernünftigen und sittlichen Zwecke ist. Diese Verbindung schliesst darum in dem Verhältniss' der Ehe, der Eltern und Kinder und der Herrschaft zu dem Gesinde bereits alle Glieder des Staatslebens in sich. Der Staat ist die erweiterte Familienverbindung. Die in der Familie schon bestehenden Elemente des Staates können nun je nach dem Uebergewicht des einen oder des andern der Elemente zu verschiedenen Staatsformen erwachsen. Die beste Staatsform aber liegt in dem Gleichgewichte dieser Elemente. Die Formbestimmung giebt erst das rechte Maass, und dieses Maass ist im Staate ebenso, wie im sittlichen Leben, das Gute und beziehungsweise Beste.

Der in diesem Gleichgewichte in harmonischer Form geeinigte Staatsverband, welcher die beiden Gegensätze der Demokratie und der Tyrannei am weitesten von sich ausschliesst, ist der Form nach die aristokratische Monarchie, die aber nach dem Begriffe des Aristoteles sich sehr von der später sogenannten Aristokratie und Monarchie unterscheidet. Aristokraten sind dem Aristoteles die sittlich und vernünftig Besten im Staate, nicht die Vermöglichen oder sonst wie Geadelten. Herrschen aber soll der an sich Beste, der Weiseste und Sittlichste. Ein solcher Staat, in dem die untergeordneten Kräfte dem höhern und sittlichen,

und diese wieder dem Einen Weisesten und Besten gehorchen, ist seiner Natur nach der vollkommene.

Er existirt vielleicht nicht, aber man muss, sagt Aristoteles, das an sich Vollkommene kennen, um das relativ Vollkommene und unter gewissen Bedingungen Beste darnach beurtheilen zu können. Je nachdem die natürlichen Bedingungen sind, kann darum auch eine andere Staatsform die relativ beste sein. Die vollkommenste aber ist die dem Zwecke am meisten entsprechendste, diese ist dauernd, weil sie im Gleichgewichte aller Kräfte und in der vollkommenen Harmonie derselben begründet ist, von keiner Seite also eine Störung und noch weniger eine Zerstörung zu befürchten hat. In ihr werden darum auch die Menschen am meisten das sittlich und vernünftig Gute anstreben und am besten die Glückseligkeit erreichen können.

III. Einheit aller Glieder der aristotelischen Lehre in der Metaphysik.
a. Uebersichtliche Zusammenstellung des Inhalts der Bücher der Metaphysik.

358. Liest man die verschiedenen Hypothesen über die Anordnung der einzelnen Bücher der Metaphysik, welche von Verschiedenen aufgestellt worden, so sollte man meinen, die Metaphysik sei die ungeordnetste von allen Schriften des Aristoteles. Kennt man aber einmal seine Methode, so wird man auch leicht dieselbe in der Metaphysik wiederfinden, und zwar, mit Ausnahme etwa von kleinen Zusätzen und Einschiebungen, sie ausgebildeter und vollendeter finden, als in irgend einem andern Werke.

Wie überall, geht auch hier Aristoteles von der Bestimmung der Aufgabe seiner Wissenschaft aus, und reiht an diese die Aufzählung der vor ihm von Andern gemachten Versuche zur Lösung derselben an. Diese historische Darstellung führt dann von selbst, wie bei den andern Schriften, zur Darstellung der

Schwierigkeiten, die in dem Gegenstande selber liegen. Diesen Schwierigkeiten gegenüber versucht er sofort die principielle Lösung derselben, indem er zuerst ein erstes und höchstes Erkenntnissprincip feststellt. An dieses schliessen sich dann die Unterschiede der allgemeinsten Begriffe, wie Princip, Ursache, Element, Natur, Eins, Seiendes und Wesenheit an. Nachdem er so in seiner Weise das Allgemeine und die Definitionen gefunden und festgestellt hat, geht er auf die Darlegung des Verhältnisses der Wissenschaften zu diesen allgemeinen Principien über, und zeigt, dass es eine solche Wissenschaft, wie die Metaphysik, geben müsse. Nun werden die wesentlichen Glieder dieser Wissenschaft, wie bei der Physik, der Reihe nach auseinander gesetzt. Er handelt zuerst ausführlich von der Wesenheit, dann von der Einheit und ihren Ursachen, darnach von dem in dieser Einheit möglichen Gegensatze des Vermögens und der Thätigkeit, und endlich von dem aus dem Gegensatze hervorgehenden Eins und dessen Bedeutungen. Nachdem er so die einzelnen Theile seines Princips durchgegangen, bleibt ihm nur noch die Bestimmung der ersten Ursache und des An- und Für-sich-Seienden als der die Gegensätze im Princip zur Harmonie verbindenden Einheit übrig. Um diesen letzten und höchsten Punkt seines Systems zu begründen, fasst er nun alle bisherigen Erörterungen noch einmal kurz zusammen, um aus allen den bindenden Schluss abzuleiten, dass es eine einige, ewige, höchste Wesenheit geben müsse, die Alles ordne und regiere. Damit ist der Schlussstein der Metaphysik eingefügt, und die nachher im dreizehnten und vierzehnten Buche folgenden Erörterungen über Zahlen und

Ideen sind ebenso, wie das zehnte Buch der platonischen Republik, als spätere Zusätze zu betrachten, die nicht wesentlich zum Ganzen gehören.

b. Die einzelnen Bücher der Metaphysik.

359. Dieser in seiner Folge offenbar vollkommen methodisch geordnete Stoff vertheilt sich nun auf die einzelnen Bücher gleichfalls wieder in solcher Weise, dass jedes derselben in sich geordnet und geschlossen erscheint. In seiner gewohnten Weise leitet Aristoteles im ersten Buche die Darlegung der Aufgabe seiner Wissenschaft durch die Hinweisung auf die angeborne Liebe zur Erkenntniss ein, und setzt dann die Eigenschaften einer solchen höchsten Wissenschaft durch die nothwendigen Anforderungen auseinander, die wir an dieselbe machen, und geht endlich zur Darstellung der Art und Weise über, wie die vorausgehenden Philosophen diese Aufgabe zu lösen versucht.

An diese Darstellung der bisherigen Meinungen schliesst sich dann das zweite Buch fast nur wie eine Anmerkung, welche Aristoteles zur Entschuldigung seiner Kritik der früheren Philosophen beifügt, an, welche aus ihrer Stellung als Anhang zum ersten Buche nur zufällig herausgekommen zu sein scheint, und gar nicht als eigenes Buch zu betrachten sein dürfte, was auch der unbedeutende Umfang desselben, den andern Büchern gegenüber, bestätigt. Uebrigens ist die in demselben niedergelegte Anschauung des Aristoteles über die Bedeutung der einzelnen, selbst der misslungenen Versuche, die Frage über die höchsten Ursachen zu lösen, ein merkwürdiger Beweis seiner tiefen Einsicht in den organischen Zusammenhang des menschlichen Wissens.

Das dritte Buch, oder wenn man dem vorausgehenden seine richtige Stellung anweist, das der Bedeutung nach zweite Buch der aristotelischen Metaphysik, lässt sich nun ziemlich weitläufig über die Schwierigkeiten aus, welche bei Behandlung der angeregten Wissenschaft sich darbieten, so dass der Lesende in die ernstliche Besorgniss versetzt wird, ob die Durchführung einer solchen Wissenschaft überhaupt auch nur möglich sei. Aristoteles gieng von der Ansicht aus, dass es sich in der Wissenschaft durchaus nicht um populäre Besprechung des dem gemeinen Menschenverstande Zugänglichen handle, sondern nur die Kenntniss der höchsten Schwierigkeiten die letzte Lösung ermögliche. In Folge dessen regt er nun * die Frage an, ob eine solche Wissenschaft überhaupt möglich, und, wenn sie möglich, ob sie, von Verschiedenem handelnd, eine einzige sein könne, ob das Princip derselben, da das Seiende zugleich als etwas Vergängliches und als Unvergängliches erscheine, selbst wieder vergänglich oder unvergänglich sei, und wenn das Eine oder das Andere, ob denn diese beiden Gegensätze irgendwie unter ein Princip gebracht werden könnten. Dieselben Schwierigkeiten bieten sich hinsichtlich des Seienden und des Eins und der verschiedenen Bedeutungen beider dar.

Ganz kategorisch spricht nun das vierte (resp. dritte) Buch diesen Schwierigkeiten gegenüber die Behauptung aus, dass es trotz allen diesen scheinbaren Widersprüchen eine solche Wissenschaft dennoch gebe. Das Seiende und das Eins seien

---

* Vergl. oben S. 307 f. Die Schwierigkeiten zeigen das Band der Sachen, durch welches die Lösung möglich ist. Lib. III. cap. 1.

Einer Natur und somit der Gegenstand der Erkenntniss ein seiner Natur nach einheitlicher; noch mehr aber sei das subjective Erkenntnissprincip ein einheitliches, für alle Erkenntnisse dasselbige; dieses Princip ist ihm das erste Denkgesetz, als Gesetz der Ausschliessung alles Widerspruchs aufgefasst. Dass nicht in demselben Sinne und in demselben Verhältnisse sich Widersprechendes behauptet werden könne, ist der oberste Grundsatz aller Erkenntniss. Ohne ihn sei alles Erkennen und Denken und selbst Reden unmöglich. Er ist darum, wie jedes Princip, zwar keines positiven, aber eines negativen Beweises fähig. Sobald nemlich irgend Einer nur etwas sagt, kann man ihm auf diese Aussage hin die Nothwendigkeit der Voraussetzung dieses Princips beweisen.* Es liegt offenbar in diesem Princip das dreifache Verhältniss alles Denkens eingeschlossen, in welchem das Subjective des Behauptens, das Objective des Seins und das gleichmässige Ver-

* Nur in der Anwendung, aber nicht in bestimmter formeller Begründung, wird diesem Einen ersten Princip das weitere Gesetz des Denkens, dass alles Denkbare in einem nothwendigen Verhältniss von Grund und Folge stehen müsse, angefügt. Diess war in der Metaphysik weniger nothwendig, da in der Psychologie schon der nothwendige Zusammenhang des thatsächlichen Wissens mit seinem Gegenstande nachgewiesen war. Aristoteles vermied wohl absichtlich in der Metaphysik das weitere Eingehen in das Verhältniss von Grund und Folge, weil es ihm hier zunächst um die Darlegung der Einheit des Erkenntnissprincips zu thun war. Aus demselben Grunde bespricht er auch das dritte Verhältniss der wesentlichen, beziehungsweisen Aus- und Ein-Geschlossenheit der Gegensätze nur kurz und als einfache Folgerung des Princips der Unmöglichkeit, dass Widersprechendes zugleich in demselben Sinne behauptet werden und sein könne.

hältniss beider als Folge ein und derselben principiellen Voraussetzung erscheint, dass Widersprechendes sowohl in Beziehung auf das Sein, als in Beziehung auf das Behauptetwerden sich ausschliesse.

Von der Feststellung des subjectiv-einheitlichen Princips der Erkenntniss leitet nun Aristoteles, ehe er zur objectiven Bestimmung des Inhalts seiner Wissenschaft übergeht, noch die zunächst liegenden subjectiv-allgemeinen Bestimmungen ab, und zwar geht er im nächsten fünften Buche auf die allgemeinen Begriffsbestimmungen überhaupt über, sowie er sie überall auf die Begründung seines Princips folgen lässt.

Indem er nun zuerst den Begriff von Princip, Ursache und Element erörtert, zeigen sich diese darin unter sich gleich, dass sie alle drei als ein Erstes erscheinen, nur mit dem Unterschiede, dass das Princip der subjectiven Voraussetzung, Ursache dem Sein und der Wirklichkeit, Element der Zusammensetzung nach als das Erste erscheint. Alle drei fallen aus diesem Grunde, weil sie das Erste sind, in der Anwendung auf die Natur der Dinge und auf das Nothwendige häufig zusammen, so dass in vielen Beziehungen Princip, Ursache und Element als Dasselbe erscheinen, während sie in anderen wieder verschieden sind.

Derselbe Fall ergiebt sich bei Betrachtung des Eins, des Seienden und der Wesenheit, bei welchen vorzüglich unterschieden werden muss, inwiefern sie an sich oder beziehungsweise betrachtet werden. Alle drei aber haben eine mehrfache Bedeutung, welche erst in der Anwendung

und objectiven Bestimmung derselben vollständig erkannt wird.

An diese Erläuterung der Hauptbegriffe schliesst sich dann, wie eine durch den Strom des Gedankens erzeugte Ueberfülle, eine Reihe von abgeleiteten Begriffsbestimmungen an, die eigentlich mehr der Kategorieenlehre angehört.

Dagegen geht Aristoteles im sechsten Buche wieder direct auf die objective Entwicklung über. Er giebt zuerst die Reihenfolge der betrachtenden Wissenschaften an, um dadurch den Inhalt der höchsten Wissenschaft von den übrigen Erkenntnissen abzusondern. Als betrachtende Wissenschaften erkennt er die Physik, die Mathematik und die erste Wissenschaft oder Theologie, die ihm mit der Metaphysik dasselbe ist. Die Physik handelt nach ihm von dem Seienden, inwiefern es ein zwar Trennbares, aber Vergängliches ist, die Mathematik von dem Unvergänglichen, aber Untrennbaren; die Theologie aber hat zum Inhalte das Unvergängliche und trennbar Seiende, also das ewige Fürsich-Sein Gottes. Wenn es eine solche Wesenheit, eine erste und unveränderliche nemlich, giebt, so giebt es auch eine erste Wissenschaft; eine solche aber muss es geben, denn nur das Unveränderliche und Ansich-Seiende lässt eine wahre Erkenntniss zu, das bloss Beziehungsweise hat aber überall keine Wissenschaft. Es ist ihm also übrig, auch objectiv zu beweisen, dass es eine solche erste Wesenheit giebt.

Zufolge dessen handelt nun das siebente Buch von der Wesenheit. Zunächst wird eine vierfache Bedeutung des Begriffes Wesenheit behauptet. Dem logischen Verhältniss nach nemlich

ist Wesenheit das, was nicht von einem Andern ausgesagt werden kann, oder positiv ausgedrückt, jeder Begriff, welcher zugleich Bestimmung ist. Bestimmung aber ist derjenige Begriff, welcher auf ein Erstes geht. Betrachtet man aber den Begriff der Wesenheit in seiner Anwendung, so muss an jedem Werdenden unterschieden werden, das, woraus, das, wodurch, und das, was Etwas wird. Das, wodurch, und das, was Etwas wird, sind aber dem Sein nach dieselbe Wesenheit; denn das Erzeugende ist auch Ursache der Form in der Materie, oder in dem, woraus Etwas wird. Es bleibt somit nur das Was und das Woraus als Wesenheit im Werden übrig, und zu diesen kommt als Drittes der Begriff der Wesenheit an sich, der des Was-War-Sein (*τὸ-τί-ἦν εἶναι*) hinzu.

Nebenher wird dann noch die Theilbarkeit des Begriffes der Wesenheit erörtert und dadurch der Uebergang zu dem achten Buch gebildet. In diesem wird der Zweifel über den Grund der Einheit erörtert und dahin entschieden, dass, wie das Sein und das Eins einer Natur angehören, es ebenso keinen andern Grund für das Eins-Sein geben könne, als eben das Sein selbst. Inwiefern etwas ist, hat es den Grund des Eins-Seins in sich selbst. Es ist nur Etwas, inwiefern es etwas Bestimmtes, ein Eins ist. Jedes ist darum an sich Eins.

Dieser kategorischen Erklärung des wesentlichen Zusammentreffens von Sein und Eins steht nun allerdings das Werden gegenüber, in welchem offenbar eine Entzweiung und ein Uebergang von einem Einen zu einem Andern ist.

Dieser Gegensatz des Werdens ist Gegenstand der Untersuchung im neunten Buche. Bei dem Werdenden muss nemlich unterschieden werden zwischen dem Vermögen und der Thätigkeit. Diese beiden Begriffe werden nun erläutert. Das Vermögen ist Princip der Veränderung in einem Anderen als einem Anderen. Als solches würde darum das Vermögen den Gegensatz und die Verneinung in sich beschliessen und somit die Einheit von vornherein aufheben. Diesem Einwurf begegnet aber Aristoteles schon in der Physik, in welcher eben die Verneinung als das zugleich Nicht-Seiende im Gegensatz gezeigt wird. Wenn aber das Vermögen nicht Ursache, sondern Princip der Veränderung in einem Andern als einem Andern ist, so ist dasselbe durch sein Wesen zum Eins-Werden mit diesem Andern bestimmt, und es könnte ohne dieses Andere gar nicht Vermögen sein. Bei dem Vermögen unterscheidet dann Aristoteles wieder das Vernünftige von dem Unvernünftigen, und nennt unvernünftig Dasjenige, welches mit Nothwendigkeit immer auf ein Eines geht, vernünftig aber Dasjenige, welches auf das Entgegengesetzte gerichtet ist.

Dadurch gewinnt er den Uebergang zu der das Vermögen bestimmenden Thätigkeit, welche er zunächst durch die Induction erklärt als diejenige Kraft, durch welche das Vermögen, Etwas zu sein, zu etwas in Wirklichkeit Seiendem wird. Diese Thätigkeit ist früher, als das Vermögen, und vorzüglicher, und dem Wesen nach ewig. Wenn nun die Thätigkeit in dem Vermögen wirkt, so entsteht die wirkliche Substanz, welche die aus dem Woraus-Etwas-wird, aus dem Vermögen, und aus dem Wodurch, hervorgehende

Einheit ist, welche, als das **Was des Dinges**, mit dem Begriff der **Wesenheiten an sich** zusammenfällt.

Im **zehnten Buche** wird nun dieses **Eins**, welches, obwohl ein Gewordenes, doch mit dem Wesen an sich, mit dem Seienden zusammentrifft, erörtert, und die nächste Bedeutung des Eins, von welchem vier Bedeutungen angegeben werden, ist die der individuellen und substantiellen Wirklichkeit, durch welche jedes einzelne Ding ein Ding an sich ist. Vermögen und Thätigkeit müssen sich in ihrer gegenseitigen Bestimmung einander einen zu einem bestimmten Zwecke, zur Einheit der wirklichen Vollendung der bestimmten Wirksamkeit in dem unbestimmten Vermögen bestimmen. Der **Gegensatz** ist darum ebenso **nothwendig**, wie die aus ihm hervorgehende **Einheit**. Diese Einheit ist das Princip und zugleich die Ursache, ist der erste und letzte Bewegungsgrund der Vereinigung beider zu einer bestimmten Wirklichkeit.

Bei dieser Auseinandersetzung liegt es nun dem Aristoteles nahe, auf jenes Eins hinzuweisen, welches nicht als individuelle Wirklichkeit aus der gegenseitigen Bestimmung von Vermögen und Thätigkeit hervorgeht, sondern vor allem Gegensatz und vor allem Werden als das ewige Was-war-Sein oder An-sich-Sein, als höchstes objectives Princip allem Werden vorausgedacht werden muss. Wie er aber bei den schwierigen Erörterungen sehr häufig zu thun pflegt, dass er nemlich die ganze Entwicklung von Neuem aufnimmt, und nicht bloss von dem einen zuletzt gewonnenen Resultate der gegebenen Auseinandersetzungen zu dem höchsten Punkte der Erkenntniss gelangen will, sondern, von allen zugleich ausgehend, aus allen Voraus-

setzungen mit einander den Beweis führt, so auch hier, wo es sich in der Metaphysik um den höchsten Gegenstand der philosophischen Wissenschaft und Erkenntniss handelt.

Er fasst darum im elften Buche alles bisher Gesagte noch einmal, und zwar in derselben Ordnung zusammen, in welcher die bisherige Erörterung fortgeschritten ist, so dass man in diesem Buche gleichsam einen kurzen Abriss aller vorausgehenden Bücher der Metaphysik vor sich hat.* Er beginnt wieder mit einer kurzen Aufzählung der Schwierigkeiten, begründet das Erkenntnissprincip, erläutert die allgemeinen Begriffe, kommt von diesen auf den Unterschied der Wissenschaften, und knüpft dann hier unmittelbar an seine Lehre von dem Unveränderlichen an, welches keine Täuschung, wohl aber Unwissenheit in Beziehung auf sein Sein und Wesen zulässt. Diesem Unveränderlichen wird das Veränderliche gegenübergestellt. In dieser Entgegensetzung wird dann das Unendliche und das Eins, inwiefern es ein Ansich-Bestimmtes dem unbestimmten Unendlichen

* Es bedarf also keiner weitern Hypothese zur Erklärung, wie das elfte Buch an diese Stelle kam. Es ist an dieser Stelle, weil es hieher gehört, weil es Aristoteles zur letzten Begründung seines Beweises für eine höchste Wesenheit, der im nächsten Buche folgt, bedurfte. Von einem doppelten Entwurfe der Metaphysik, wovon der eine hier, der andere am Anfang der Metaphysik stehe, ist keine Rede. Vielmehr ist diese Zusammenfassung alles zuvor Gesagten an dieser Stelle ganz am rechten Platze und giebt zugleich wieder Zeugniss, dass auch die Ordnung der vorausgehenden Bücher die richtige ist. Diess geht übrigens aus der Methode des Aristoteles von selbst hervor, und ist insbesonders im fünften Buche, welches die Definitionen enthält, sichtbar, in welchem Aristoteles die allgemeinen Begriffe bespricht, wie er es an dieser Stelle immer thut.

gegenüber ist, und aus dem Verhältniss beider die Veränderung und der Gegensatz erläutert.

Daraus nun leitet er im zwölften Buche die Nothwendigkeit ab, der Veränderung und dem Gegensatze, dem gewordenen Eins und dem Unendlichen eine einzige, Alles bestimmende, ewige Wesenheit vorauszudenken. Diese ewige Wesenheit ist Gott. Er ist vor und über dem Gegensatze nicht ein bloss bestimmtes, sondern ein Alles bestimmendes Eins, durch welches Veränderung, Ursachen, Principien, Elemente und Wesenheiten erst denkbar sind.

Die nächsten Wesenheiten sind die Gestirne, welche im ewigen Kreislauf gleichmässig und unvergänglich die erste einheitliche Bewegung in sich beschliessen, von welcher alle übrigen Bewegungen und Thätigkeiten ausgehen und auf welche sie sich wieder zurückbeziehen. Ihre Zahl ist vorläufig nicht bestimmbar. Ueber allen aber ist ein Himmel, der Sitz des einen seligen Gottes. In ihm wohnt die sich selbst erkennende und betrachtende Vernunft. Diese ist die ewige Vernunft und der durch sich Alles erkennende, erhaltende und regierende Herr der Welt.

Mit der Erkenntniss dieses höchsten, über dem trennbaren, vergänglichen Vermögen und den unvergänglichen, untrennbaren Formbestimmungen stehenden höheren dritten Princips, welches unvergänglich für sich und trennbar von allem Uebrigen ist, schliesst die höchste Wissenschaft. Durch die Erkenntniss dieses dritten Princips werden darum alle Schwierigkeiten und Zweifel und alle Fragen, welche die Philosophie zuvor nicht beantworten konnte, gelöst.

c. Die organische Einheit der aristotelischen Metaphysik.

360. Ein solcher Schluss (denn die beiden folgenden Bücher gehören nicht mehr zur organischen Entwicklung, sondern bilden bloss einen höchst unwesentlichen polemischen Anhang) geziemte einem Denker, wie Aristoteles, der in demselben das Höchste, was unter bloss natürlichen Voraussetzungen des subjectiven Denkens erreichbar war, zusammenfasste. Das Gebäude seiner Wissenschaft wölbte sich in demselben bis zur höchsten Spitze der natürlichen menschlichen Erkenntniss empor. Die Metaphysik insbesonders aber erscheint durch diesen Schluss als eine vollkommene, in sich geeinigte organische Wissenschaft, die, von einem subjectiv höchsten Erkenntnissprincip ausgehend, zum höchsten objectiven Princip alles Seins und Werdens gelangt. Zuerst wird dieses subjective Princip aus seinen natürlichen und historischen Voraussetzungen abgeleitet und dann auf die Objectivität angewendet. Auch diese wird wieder zuerst in den Elementen des Werdens betrachtet, die zwar den Gegensatz in sich tragen, aber in dem Gegensatz die gegenseitige Verneinung von sich ausschliessen, so dass also in ihnen das subjective Princip, dass nichts sich in derselben Ordnung Widersprechendes behauptet werden könne, in seiner Objectivität erfüllt erscheint. Indem sie für einander sind, schliessen sie sich nicht aus, sondern in der durch beide zugleich hervorgerufenen Wirklichkeit ein. In dem Werden ist somit der Gegensatz, aber nicht als Verneinung, und die Einheit, aber nicht als bestimmende, sondern als Bestimmung. Beide setzen darum eine höhere Einheit voraus, die bestimmende. Das Werden ist nicht denkbar, ohne dass zuvor das Sein ist; dieses Sein aber mu[illegible] und über dem

Werden stehend, Sein-an-sich und darum auch Einheit-an-sich, und weil nicht werdend und geworden, sondern seiend, ewige, in sich einige, Alles bestimmende und beherrschende Einheit, muss höchstes Wesen, Gott selbst sein.

Betrachtet man die einzelnen Glieder der aristotelischen Philosophie in ihrer Folge und ihrem Zusammenhang, so wird man auch leicht die Methode erkennen, welche in allen einzelnen Theilen sich gleich bleibt. Ueberall geht er von der Kritik des Bestehenden aus. Nachdem er die Unzureichenheit der bisherigen Erklärungen dargelegt, steigt er von diesen zu einer neuern und höhern Bestimmung auf, durch welche er die obschwebenden Zweifel und Widersprüche zu lösen vermag. Er ist sich darum auch seines Verhältnisses zu der vorausgehenden Philosophie immer genau bewusst, denn aus diesem Verhältnisse ergiebt sich eben das Eigenthümliche und Originelle seines Systems. Die von ihm gegebene neue Bestimmung wird dann dadurch bewiesen, dass aus ihr die Lösung aller zuvor schon besprochenen, aber keineswegs vom Widerspruch freien Verhältnisse erklärt wird.

Sowie seine Methode in allen Theilen dieselbe bleibt, so auch das Princip. Die Grundbestimmungen, die er zuerst in der Physik am entschiedensten ausspricht, Möglichkeit, Wirksamkeit und Wirklichkeit, bleiben in allen Theilen immer dieselben. Der logische Gedanke beruht der Möglichkeit nach auf der sinnlichen Erfahrung; kommt zu dieser die wirksame Formbestimmung hinzu, die im denkenden Geiste ruht, und so lange ruht, bis in der Erfahrung sich der nothwendige Stoff, welcher

bestimmt werden soll, angesammelt hat, entsteht aus der Einheit beider die wirkliche Erkenntniss, die Wissenschaft. In der Psychologie tritt diese Stufenreihe der Verhältnisse des Seins noch deutlicher hervor; wird dann in seiner Grundlage nachgewiesen in der Physik, und in seiner principiellen Bedeutung auseinandergesetzt in der Metaphysik.

B. Kritik des aristotelischen Systems. a. Unvollständigkeit der Durchführung. α. Aeussere Unzureichenheit der Mittel.

361. Um dieser consequenten Durchführung willen ist darum auch die aristotelische Methode vor allen andern, welche die griechische Philosophie uns überliefert hat, zur analytischen Untersuchung, und selbst zur synthetischen Erforschung der Wahrheit am brauchbarsten. Zwar ist es dem Aristoteles selbst nicht überall gelungen, in der Menge der von ihm behandelten Gegenstände die gefundenen Principien nach seiner philosophischen Methode vollständig anzuwenden. Weil er nemlich das Hauptgewicht auf die Mittelglieder legt, so musste er da, wo die Mittelglieder noch nicht vollständig vorhanden waren, auch von der consequenten Durchführung abstehen. Dadurch scheint manchmal, sobald man seine Schriften ausser dem Zusammenhange betrachtet, selbst das Princip zu leiden. Da nemlich die wesentliche Begründung des Princips in der Lösung der in Betrachtung eines Gegenstandes sich aufdringenden Zweifel und Widersprüche besteht, so wird das Princip selbst als ein unzureichendes erscheinen müssen, wenn diese Lösung nicht vollständig gelingt.

Schon dadurch, dass das Princip eine solche Macht in der Erklärung der Objectivität besitzt, lässt die hohe Bedeutung desselben sich ermessen, und jeder Zweifel an der Richtigkeit desselben ist nur eine vermehrte Anerkennung seines Werthes. Man muss überall zuerst wünschen, ein Princip zu

haben, durch welches die obschwebenden Zweifel und Widersprüche gelöst werden. Hat Aristoteles ein solches Princip, so hat er wenigstens für die in seiner Zeit möglichen Zweifel und Widersprüche des Bewusstseins die letzte Entscheidung gefunden. Aristoteles macht auch nicht darauf Anspruch, dass das von ihm aufgestellte Princip alle möglichen Zweifel und Widersprüche lösen soll, sondern setzte sich nur die Aufgabe, die zu seiner Zeit vorhandenen und von der Vergangenheit dieser Zeit überlieferten lösen zu wollen. Darin liegt aber natürlich von selbst die Ueberzeugung, dass durch ein solches Princip alle beziehungsweise möglichen Widersprüche gelöst werden. Wenn nun aber dem Aristoteles selbst noch ungelöste Probleme übrig geblieben sind und * in manchen Schriften die gefundene Lösung der zuvorgesetzten Aufgabe nicht vollkommen entspricht, so ist das noch kein Beweis, dass nicht alle Fragen der Wissenschaft durch seine Methode hätten gelöst werden können. Die Thatsache, dass irgend eine bestimmte Frage mittelst eines bestimmten Princips noch nicht gelöst ist, kann seinen Grund ebensowohl in der falschen Anwendung eines wahren, als in der Voraussetzung eines falschen Princips haben. Die einzelnen, weniger vollendet durchgeführten Theile der aristotelischen Lehre beweisen darum noch nichts gegen die Richtigkeit des Princips.

* Wie denn seine Schrift vom Wunderbaren und seine Physiognomik selbst etwas Aehnliches aussprechen, und die Probleme, deren er eine ziemliche Zahl anführt, als wissenschaftlich noch ungelöste Fragen erscheinen. Desgleichen weist er in der Metaphysik, wo er von den Gestirnen und ihrer Zahl redet, darauf hin, dass es noch nicht möglich sei, darüber etwas vollkommen Gewisses zu sagen. Metaphys. lib. XII. cap. 8.



β. Unbestimmtheit der letzten Begriffe.

362. Bedeutender aber ist in Beurtheilung seines Systems die Unbestimmtheit und Unentschiedenheit desselben hinsichtlich der allgemeinsten und wesentlichsten Begriffe und die daraus hervorgehende bloss negative Haltung, welche zwar bestimmt, was nicht ist, aber keineswegs, was ist. So ist der Begriff von Principien und Ursachen nirgends vollständig getrennt, und selbst in der Angabe der Zahl derselben bleibt sich Aristoteles nicht gleich. Diese Unentschiedenheit beruht bei ihm in der von ihm selbst angeführten mehrfachen Bedeutung des Seins, welches er in dieser Mehrheit seiner Bedeutungen, in der Metaphysik dann mit dem Eins zusammenstellt. Bei dieser Zusammenstellung ergiebt sich ihm nun allerdings ein gewisses Verhältniss und eine vorausgesetzte Gleichheit des Eins und des Seins; allein er lässt es eben so unentschieden, ob beide, das Eins und das Sein, objective oder subjective Wirklichkeit haben, oder ob das Eins etwa eine subjective Bestimmung des Seins, und das Sein der objective Inhalt des Eins sei, und vielleicht daraus die Gleichheit ihrer mehrfachen Bedeutung sich ergebe, als er uns darüber im Ungewissen lässt, welches diese mehrfachen Bedeutungen seien. Er giebt zwar mehrere an, zeigt aber nirgends, dass nur so viele und nicht mehrere sein können, und giebt auch den Einheitspunkt nicht bestimmt an, unter welchem diese mehrfachen Bedeutungen zusammentreffen, indem er bloss versichert, dass beide Einer Natur angehören.

γ. Mangel der Einheit. 1. In der Verbindung der Begriffe.

363. Doch hätte ihm bereits die Kategorieenlehre dazu dienen können, diese mehrfachen Bedeutungen, wenigstens des Seins, principiell zu be-

stimmen; indem nemlich seine Lehre von der Substanz, wie er sie in der Kategorieenlehre ausspricht, einen Unterschied zwischen denjenigen Worten machen muss, denen das Ist selbst als Prädicat zugehört und die also Substanzen sind, weil von ihnen als seienden Dingen etwas ausgesagt werden kann, die aber keineswegs wieder von einem Andern ausgesagt werden können, und denjenigen, bei denen das Ist als blosse Copula erscheint, welche sie mit substanziellen Begriffen verbindet und ihnen nur insofern ein Sein verleiht, als sie an einem Andern sind, nicht aber an sich selbst. Es war somit nur noch eine Bedeutung des Seins zu erklären übrig, inwiefern es nemlich auch als Substanz und nicht bloss als Prädicat oder Copula gedacht werden kann. In der Metaphysik macht nun Aristoteles allerdings den Versuch, das Sein auch als ewige, unveränderliche, einheitliche Substanz zu begreifen. Indem er aber dieses thut, muss er den Begriff der Substanz selbst, wie er ihn in der Kategorieenlehre aufgestellt hat, umändern. Damit ändert sich auch dem Wesen nach der Begriff des Eins; denn es ist nun noch ein anderes Eins, als die in der Gattung und in der Individualität der Einzeldinge ruhende Einheit. Auch führt Aristoteles in der Metaphysik diese Bestimmungen der Substanz als einer für sich bestehenden ewigen Einheit, welches das Sein an sich ist, nicht mehr auf die Bestimmungen der Kategorieenlehre zurück, sondern bemüht sich, an die Physik anknüpfend, diese von ihm offenbar neu hinzugefügte höhere Voraussetzung unabhängig von den zuvor gemachten logischen Bestimmungen zu begründen.

Ebenso wenig führt er die kategorischen Bestimmungen der Substanz auf die in der Physik und Metaphysik gemachten Unterscheidungen der drei Principien, von Möglichkeit, Wirksamkeit und Wirklichkeit, zurück, obwohl die Nachweisung dieser drei Principien auch in den kategorischen Bestimmungen der Substanz der Möglichkeit nach gegeben war und sogar der wirklichen Beziehung nahe lag. Allein es fehlte eben, um mit dem aristotelischen Ausdruck es zu bezeichnen, die vermittelnde Wirksamkeit.

Ueberhaupt ist die Verbindung der logischen Schriften des Aristoteles mit den physischen und metaphysischen eine sehr lockere, wie denn die äussere Einheit nicht die vorherrschende Stärke der aristotelischen Lehre ist. Ein solches einheitliches Princip schwebte ihm mehr in Gedanken vor, und lenkte die Bewegungen seines Denkens so zu sagen unwillkürlich nach einem gewissen einheitlichen Ziele hin. Man sieht, wie stufenweise diese höchste Einheit mehr und mehr in's Bewusstsein tritt, wie er in der Metaphysik sich abmüht, ihr einen bestimmten Ausdruck zu geben; sie aber vollständig und mit Entschiedenheit auszusprechen, wollte ihm nirgends gelingen. Nur als Voraussetzung einer untrennbaren Beziehung zwischen Eins und Sein und als Voraussetzung eines nothwendigen substanziellen ewigen Seins, welches Alles beherrscht und ordnet, gelang ihm die Darstellung einer solchen Einheit einigermaassen.

2. In Bestimmung der höchsten Wesenheit.

364. Von dem Nachweise ausgehend, dass die ihm vorausgehende Naturlehre mit der Voraussetzung eines Einzigen Anfanges und Princips der Dinge nicht zurechtgekommen sei, kommt er zu der weitern Voraussetzung, dass nur durch mehrere

Anfänge eine vollständige Lösung der in der vorausgehenden Philosophie entstandenen Widersprüche möglich sei. In Folge dieser historischen Erklärung giebt er nun zwei, respective sogar drei Anfänge oder Principien an, in denen er freilich wieder eine Verschiedenheit des Seins anerkennt, was ihn dann später zu der Behauptung führt, dass das An-sich-Seiende wesentlich Eins sein müsse. Allein auch da musste er noch ein dreifaches substanzielles Sein anerkennen, welches er selbst wider seinen Willen als nebeneinander bestehende, gleichberechtigte Voraussetzung der Wirklichkeit zu denken genöthigt ist. Die Möglichkeit oder der Stoff ist mit dem ersten Sein nothwendiger Weise gleich ewig, und ebenso wird auch der Begriff mit jenen beiden immer zugleich gedacht. Wenn nun auch Aristoteles den Begriff mit dem ersten Sein zusammenstellt, so bleibt ihm zuletzt doch immer noch eine Zweiheit übrig, welche immer wieder durch ein Drittes, den Begriff, vermittelt werden müsste.

Hier endet die aristotelische Untersuchung, und lässt uns darüber im Zweifel, welches von diesen beiden als das eigentliche erste Sein und als das herrschende betrachtet werden müsse. In dem Begriffe liegt neben der Formbestimmung auch der Zweck; das erste Sein müsste dann sein eigener Zweck und seine eigene Form sein; wäre es aber das, so müsste es doch wohl auch seine eigene Möglichkeit sein, und es wären somit wieder diese Drei. Wenn Aristoteles sich nicht ein Eins denkt, welches ausser diesen Dreien für sich ist, und diese Drei ausser sich in dem Dasein hervorbringt, so bleibt die letzte Frage, um das höchste Eins, immer ungelöst, und die Erklärung eines indivi-

duellen Eins in der Wirklichkeit, welches an sich Eins ist, und eines absoluten Eins vor der Wirklichkeit, welches alle Einheit erst hervorbringt, aber doch auch an sich Eins sein muss, lässt weder den Unterschied zwischen beiden Einsheiten erkennen, noch giebt sie einen bestimmten Begriff dieses ersten Eins.

Eine solche Voraussetzung eines höchsten Seins, auf welches keine von diesen Beziehungen mehr Anwendung findet, scheint dem Aristoteles allerdings manchmal vorgeschwebt zu sein, bestimmt ausgesprochen aber hat er sie nirgends. Und hätte er sie ausgesprochen, so würde er sich der Untersuchung nicht haben entschlagen können, wie nun aus diesem ersten einfachen Sein jene drei Principien der Möglichkeit, der wirksamen Formbestimmung und der vollendeten Wirklichkeit hervorbrechen können. Diese Untersuchung aber hat er nirgends angestellt, eben weil er jene Unterscheidung nicht gemacht, weil er die höchste principielle Einheit nicht vollständig erkannt hat.

3. In der Ausführung und Begründung.

365. Dass ihm eine solche Einheit überall fehlte, zeigt sich offenbar bei der Bestimmung der Ursachen. Indem er vier letzte und allgemeine Ursachen annimmt, scheint es ihm gar nicht einzufallen, zu untersuchen, ob diese vier Ursachen aus einem gemeinschaftlichen Principe abgeleitet werden könnten und müssten. Er begnügt sich, nachgewiesen zu haben, dass die vorausgehenden Philosophen bald die eine, bald die andere dieser Ursachen erkannt und anerkannt, keineswegs aber alle vier zugleich erfasst und angewendet hätten. Da nun aber nur durch die Anwendung dieser vier Ursachen die von ihnen angeregten Fragen gelöst werden können, so sei mit diesen auch die Aufgabe der philosophischen

Forschung erfüllt. Eine letzte und höchste Ursache zu unterscheiden unterlässt er, so dass also in dieser Beziehung offenbar die höhere Einheit, die eine Ableitung coordinirter Begriffe aus einem einfachen Principe möglich gemacht hätte, fehlt. Freilich liegt dieser Fehler in seiner Methode, die darauf beruht, das Ungenügende der vorausgehenden Theorieen nachzuweisen und eine bessere an ihre Stelle zu setzen, die sich aber nicht darum bekümmert, ob diese bessere auch die beste ist, sondern sich begnügt, zu zeigen, dass sie wenigstens beziehungsweise die beste sein müsse, gegenüber den vorausgehenden schlechtern.

Die erste Voraussetzung bleibt daher bei einer solchen Methode eine rein negative, welche unmöglich ohne Bekämpfung des Bestehenden gedacht werden kann. Sie geht nirgends von einem an sich und allgemein höchsten Obersatze aus, sondern bloss von einem höhern und beziehungsweise allgemeinen. In Anwendung dieser Methode vernachlässigte darum Aristoteles fast überall die einheitliche Begründung. Es genügt ihm, die höchste Summe der zur Zeit zugänglichen Merkmale eines Begriffes gefunden zu haben; ob aber diese Summe die an sich höchste Einheit dieser Begriffsbestimmung in sich beschliesst, untersucht er nicht. Das relativ Höchste gefasst und nach allen Seiten durchgeführt zu haben, genügt ihm.

Darum hat er auch nirgends eine von einer letzten Einheit abgeleitete Eintheilung, die in organischer Gliederung bis in die äussersten Grenzen des Gegenstandes sich verzweigte. Die Theile seiner Schriften sind mehr äusserlich als innerlich bestimmt, und er bekennt z. B. in der Physik ganz

offen, warum er gerade diese und keine andern Bestimmungen in seine Untersuchung hereingezogen, weil nemlich Alle, die vor ihm über diesen Gegenstand gehandelt und etwas Tüchtiges geleistet hätten, gerade von diesen und keinen andern Begriffen gesprochen hätten. *

b. Verwechslung der Principien.

366. Indem aber Aristoteles die einzelnen letzten Glieder seines Systems nicht mehr auf eine höchste Einheit zurückführt, lässt sich auch der letzte Vergleich ihres Unterschiedes nicht mehr mit voller Bestimmtheit festhalten, und so ist es erklärlich, wie ihm bei aller Genauigkeit dennoch fast dasselbe begegnen konnte, wie dem Plato, eine Verwechslung nemlich der Mittelglieder. Schon in der Kategorieenlehre tritt diese Verwechslung in der Zusammenstellung von ersten und zweiten Substanzen als Gleichstellung von wesentlich verschiedenen Bestimmungen hervor. Während er unter seinen zweiten Substanzen das allgemeine logische Merkmal der Erkenntniss versteht, hat er unter seinen ersten Substanzen das Fürsichsein der realen und objectiven Dinge gedacht, beide aber ohne weiteres Mittelglied unmittelbar unter demselben Begriff der Substanz zusammengefasst. So ist ihm die objective Einheit mit der subjectiven identisch geworden, und es liegt doch in dieser Zusammenstellung beider unter demselben Begriff die Verwechslung beider in der Anwendung allzu nahe, als dass sie bei den

---

* Arist. auscult. phys. lib. III. cap. 4. Ed. Lugd. tom. I. pag. 213. sagt er von dem Unbegrenzten: »Es zeigt sich, dass angehörig dieser Wissenschaft die Betrachtung desselben ist, daraus, dass Alle, die auf eine der Rede werthe Weise diese Theile der Wissenschaft berührt zu haben scheinen, von dem Unbegrenzten gehandelt haben.«

spätern Untersuchungen in der Anwendung überall hätte vermieden werden können. Wenn er das Eins und das Sein zusammenstellt, um aus den Prädicaten des Einen auf die Prädicate des Andern zu folgern, und hierin gleichfalls den Unterschied des subjectiven und objectiven Verhältnisses übersieht, so ist dieses offenbar nichts weiter, als eine Folge dieser ersten Verwechslung des subjectiven und objectiven Verhältnisses in dem Begriffe der Substanz. In der Metaphysik steigert sich diese Verwechslung der ersten Begriffe zur Verwechslung der letzten Principien des Seins und der Erkenntniss. Weil er überall das Hauptgewicht auf den Mittelbegriff legt, und diesen insbesonders in subjectiver Weise in der Analytik, in objectiver in der Physik, und vorzüglich in der Psychologie ausbildet, so muss er in der Metaphysik, in welcher es sich nicht mehr um den Mittelbegriff handelt, entweder ein neues, höheres einheitliches Princip statuiren, oder aber das Mittlere mit dem letzten zu vermittelnden Endpunkte der Untersuchung verwechseln. Diese Verwechslung ist in Beziehung auf die letzte Bestimmung des Unterschiedes der Wirksamkeit von der Wirklichkeit nicht zu verkennen. Das letzte und höchste Sein kann natürlich kein Weswegen mehr haben; es kann nur als höchste Thätigkeit von Aristoteles begriffen werden; da aber diese Thätigkeit eine vernünftige, ja die Vernunft selbst ist, so kann sie auch wieder nicht ohne Bewusstsein eines Zweckes sein. Diesen Zweck aber kann er in dem höchsten Sein von der Thätigkeit nicht mehr unterscheiden, und während die Natur Alles um eines Zweckes willen bildet, hat das höchste Sein eigentlich keinen Zweck, da es ihm nicht mehr um Voll-

endung seiner selbst zu thun sein kann. So viel Mühe er sich darum auch giebt, den Ursprung der Bewegung und Thätigkeit zu erklären, so wenig konnte ihm diese Erklärung unter den gegebenen Voraussetzungen gelingen. Die erste Thätigkeit konnte kein anderes Ziel ihrer Bewegung haben, als sich selbst. Das Ziel des Werdens kann nur in den Einzeldingen gedacht werden, denen eine Formbestimmung darum zukommt, weil ihnen eine bestimmte Form zukommt. Die erste Thätigkeit aber kann nicht bloss Formbestimmung in der Bestimmtheit der Begrenzung des Stoffes durch die Form sein, sondern muss als absolut Formbestimmendes gedacht werden. Hierin aber liegt gerade der letzte Irrthum des aristotelischen Systems, dass es immer das Formbestimmende mit der Formbestimmung verwechseln muss. Das Aufgeben des Zweckes in der Thätigkeit bei dem absoluten Sein ist nur die Folge von dieser ersten Verwechslung.

Wenn Möglichkeit, Wirksamkeit und Wirklichkeit in dieser principiellen Ordnung auf einander folgen, und Wirklichkeit das aus der Möglichkeit und Wirksamkeit hervorgehende Endziel beider ist, so muss die Wirklichkeit als das Resultat der Vereinigung beider das Höhere, respective das Höchste sein. Dann aber kommt Aristoteles in den Widerspruch, dass entweder das höchste Sein nicht ist, sondern erst wird, oder dass im höchsten Sein die Wirklichkeit vor der Wirksamkeit und Möglichkeit sein muss. Gegen die erstere Voraussetzung erklärt er sich überall mit grösster Entschiedenheit, und tadelt es an den Pythagoräern sehr scharf, dass sie sich das Vollendete aus dem Unvollendeten, das Thier z. B. aus dem Samen hervorgehend denken, während doch jedes Un-

vollendete ein Vollendetes, Erzeugendes voraussetze. Ist aber das Vollendete zuvor, so muss ein Grund bestimmt werden, durch welchen das Vollendete bewegt werden kann, das Unvollendete zu erzeugen. Ebenso muss jene erste Wirklichkeit, die vor aller Wirksamkeit ist, von der zweiten Wirklichkeit, welche die Einheit der Möglichkeit und Wirksamkeit ist, wesentlich unterschieden werden.

Wenn nun der Grund, dass das Vollendete ein Unvollendetes und Werdendes hervorbringt, ein nothwendiger oder ein freier oder ein zufälliger sein kann, so müsste jedenfalls in der Metaphysik wissenschaftlich bestimmt werden, welcher von diesen drei Gründen im höchsten Sein entscheidet. Diesen höchsten Grund aber der Entscheidung in der vor aller natürlichen Wirklichkeit wirkenden Thätigkeit lässt Aristoteles unbestimmt. Er könnte ihn auch nicht bestimmen, selbst wenn er ihn bestimmen wollte. Als einen zufälligen kann er ihn nicht ansehen, wenn das höchste Sein ein vernünftiges, und die durch seine Thätigkeit hervorgebrachte Wirklichkeit nach vernünftigen Gesetzen geordnet und von vernünftigen Wesen erkennbar sein soll. Dachte er sich aber den Grund als einen nothwendigen, so war das höchste Sein von dieser Nothwendigkeit bestimmt, und musste dann als Möglichkeit gedacht werden, die erst durch Nöthigung zur Vollendung ihrer selbst gebracht werden konnte. Das höchste Sein war dann nicht mehr erste und absolute Thätigkeit, sondern bloss erstes und absolut Leidendes, gegenüber einem absolut Nothwendigen, Zwingenden. Diesen Zwang aber weist Aristoteles in der Physik schon mit Entschiedenheit zurück; bloss im Stoffe anerkennt er das Zu-

fällige und Nothwendige; die Wirksamkeit oder Thätigkeit ist ihm immer eine auf einen Zweck gerichtete Bewegung. Es wäre ihm somit nichts übrig geblieben, als in der höchsten Thätigkeit den Begriff der Freiheit und Persönlichkeit festzustellen. Diese beiden Begriffe aber fehlten ihm in ihrer wesentlichen und substanziellen Bestimmung.

c. In dem Mangel des Begriffs der Persönlichkeit.

367. Nur insofern konnte der Grieche von Freiheit reden, als er von einem denkenden Subjecte sprach. Der Begriff der Persönlichkeit beschränkte sich bei ihm auf die bloss subjective Individualität, ohne sich zum Bewusstsein einer sich von Innen heraus bestimmenden Selbstheit erweitern zu können. Schon die Eintragung des Zweckbegriffes in die Natur weiset darauf hin, dass Aristoteles das Ziel einer Bewegung von dem Zwecke einer Thätigkeit nicht unterschied. Darum trug er diese Verwechslung der Thätigkeit und Bewegung in Beziehung auf den Zweck auch in das höchste Sein über, und geräth so in den Widerspruch, dass er das Höchste als Voraussetzung und Ziel der Wirksamkeit zugleich denken muss. Es fehlt eben dem Aristoteles, wie der griechischen Philosophie überhaupt, die Möglichkeit der Erkenntniss des höchsten und letzten Princips, am Begriff der Persönlichkeit. Dieser Begriff war der griechischen Philosophie höchstens als subjective Voraussetzung, aber nicht in seiner objectiven Wesenheit zugänglich. Als bloss subjective Voraussetzung aber ging er nothwendig unter dem Begriffe des Subjectes unter, als objective Wesenheit aber hatte den Griechen ein absolut persönliches Wesen sich nicht geoffenbart. Die einzige Offenbarung des absolut seienden göttlichen Wesens war den Griechen

in der Natur gegeben, also in Form des Unpersönlichen und Nothwendigen. Von der Natur aber unterschied sich der Mensch zunächst nur als denkendes Subject. Der Zweck selbst erschien somit nur als Naturverhältniss und keineswegs als ein an sich freies.

So dachte sich auch Aristoteles die Natur immer als die Wirklichkeit des an sich Wirkenden, und kam darum in den Widerspruch, einmal das Wirkliche als das Höhere setzen zu müssen, inwiefern es den Zweck in sich trug, dann aber wieder das Wirkende als das Höchste denken zu müssen, weil dieses erst die Verwirklichung und den Zweck möglich machte. Nur bei dem Begriffe der Persönlichkeit des absoluten Wesens war dieser Unterschied der relativen Wirklichkeit und Vollendung von dem absolut nach Vernunft und Zweck handelnden Wesen erfassbar.

Wie einfach hätte sich dem Aristoteles die Lösung des Unterschiedes der ersten und zweiten Substanzen gegeben, wenn er den Begriff der Persönlichkeit gefasst hätte! Die Substanz wäre dann immer als eine Einheit begriffen worden, aber als eine sich selbst bestimmende, in welcher das objective und subjective Verhältniss einem höhern Principe unterworfen erscheint. So aber tritt eine Misskennung des Begriffs der Einheit in seinen Bestimmungen ein, indem ihm einerseits die logische Allgemeinheit der Gattungs- und Artbegriffe, inwiefern sie Vereinigung der Individualitäten in der Abstraction ist, und zugleich auch die Individualität und ausschliessliche Unterschiedenheit der Einzeldinge, die negative, durch die Zahl bestimmte Einsheit als Einheit entgegen tritt, und er kann es darum doch nicht vermeiden, auch

das Individuelle wieder nicht bloss als Untheilbares, sondern vielmehr als Einigung von in demselben zusammentreffenden Eigenschaften und Theilen zu denken.

Während Aristoteles die Widersprüche der vorausgehenden Zeit mit solcher Klarheit erkennt, und ihnen gegenüber die Lösung aller Widersprüche als die erste Aufgabe der Wissenschaft anerkennt, kann er es doch selbst nicht vermeiden, in den letzten Bestimmungen sich gleichfalls in die durch den Mangel des Begriffs der Persönlichkeit herbeigeführten unvermeidlichen Widersprüche zu verwickeln.

D. Historische Bedeutung des aristotelischen Systems.

a. Allgemein historische Bedeutung des aristotelischen Systems.

α. Durch die vorherrschend historische Begründung.

368. Da die im aristotelischen System noch übrig gebliebenen Widersprüche für den Standpunkt der griechischen Philosophie unvermeidlich waren, indem sie nur durch das Bewusstsein von einer göttlichen Persönlichkeit gelöst werden konnten, welches nur durch freie und persönliche Offenbarung des göttlichen Wesens selbst objectiv zu erreichen war, welches in der griechischen Philosophie objectiv nicht gegeben war, so können diese letzten Widersprüche auch dem Aristoteles nicht zur Last gelegt werden. Das Unmögliche zu erreichen, ist Niemand verpflichtet. Das unter den Voraussetzungen, welche der griechischen Philosophie zu Gebote standen, möglichst Höchste hat aber Aristoteles erreicht. Dieses möglichst Höchste aber kann eben nur beziehungsweise, nemlich historisch, verstanden werden, und das aristotelische System ist auch in der That schon der Methode nach ein vorherrschend historisches. In dieser historischen Stellung liegt auch die wissenschaftliche Bedeutung des aristotelischen Systems.

Jede Philosophie hat zunächst die Aufgabe, an das unmittelbar Vorausgehende anzuknüpfen, und dasselbe, so viel es möglich ist, zu höherer Vollendung zu führen. Indem sie diese erfüllt, wird sie eine um so allgemeinere Bedeutung für die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins selber erhalten, je mehr es ihr gelingt, das Bewusstsein einer bestimmten Zeit zu seinem höchsten Ausdruck zu bringen. Gerade darin aber liegt die Hauptstärke der aristotelischen Philosophie, die Gegensätze der Vergangenheit mit Bewusstsein aufgegriffen und zur möglichst höchsten principiellen Ausgleichung geführt zu haben. Eben darin liegt aber auch die Originalität derselben, indem sie, an das Vorhergehende und Alte anknüpfend, die Räthsel der Vergangenheit durch ein neues Princip zu lösen versuchte.

β. Durch die Erneuerung der Wissenschaft.

369. In der Neuheit dieses Princips, durch welche die Vergangenheit allein zu begreifen war, gelang es dem Aristoteles, das ganze Reich der Wissenschaft zu erneuern und umzugestalten. Er war es, der zu den Gründen, welche die vorausgehende Philosophie zur Erklärung der Dinge versucht hatte, einen vierten hinzufügte, das Ansichsein oder die Substanz, der den ethischen Grund der sokratischen Philosophie durch die Anwendung desselben auf das natürliche Sein erweiterte, und diese vier letzten Ursachen mit einander in principieller Weise verband. Die vorausgehenden Philosophen hatten immer nur eine oder die andern dieser Ursachen der Erklärung der Dinge zu Grunde gelegt, keiner aber hatte, wie Aristoteles, den nothwendigen Zusammenhang aller vier erkannt. Indem sie aber gegen die eine oder andere dieser Ursachen ausschliessend verfuhren, vermochten sie



alles dasjenige nicht zu erklären, wovon die ausgeschlossene Ursache Erklärungsgrund war. Wie darum diese Ursachen als Grundlage der Erkenntniss zwar nichts Neues waren, inwiefern sie, einzeln und für sich betrachtet, bereits vor Aristoteles in einzelnen Beziehungen erkannt waren, so war doch die von Aristoteles angewendete Verbindung derselben zu einer einheitlichen und allseitigen Erklärung und die Erkenntniss ihrer Zusammengehörigkeit neu. Obwohl er sie dabei nicht von einem Einzigen einheitlichen höchsten Principe ableitete, war er dabei doch nicht von der Anerkennung solcher allgemeinen Principien abgewichen, sondern setzte als solche drei Grundverhältnisse, durch welche er alles Sein nicht so fast verursacht, als vielmehr in seiner Ursachlichkeit zur bestimmten Wirklichkeit vermittelt sich denkt.

Die Aufstellung dieser drei Principien gehört dem Aristoteles ganz allein, und bezeichnet vor Allem die Originalität seines Gedankenganges. Allerdings hat er auch hier wieder seine Vorgänger vor Augen, allein er geht in Bestimmung dieser Principien noch viel weiter über die Leistungen seiner Vorgänger hinaus, als diess bei der Feststellung der Ursachen der Fall ist. Die Erkenntniss der verschiedenen Art, in welcher das Sein ausgesagt werden kann, war der leitende Grundgedanke, durch welchen er die Widersprüche, die in der vorausgehenden Philosophie mit dem Begriffe des Seins verbunden werden mussten, zu überwinden suchte. Auch jene Vorgänger hatten eine Ahnung von der subjectiven Bejahung und Verneinung und dem objectiven Gegensatze in dem Sein; allein sie wussten diese Gegensätze nicht zur vermittelnden Einheit zu bringen. Statt, wie

Aristoteles, aus den Gegensätzen selbst mittelst der Unterscheidung des Seins die gegenseitige einheitliche Bestimmung abzuleiten, brachten sie es nur bis zur gegenseitigen Aufhebung des einen Gegensatzes durch den andern.

Indem Aristoteles so die Wissenschaft im Principe erneuerte, fand sich die formelle Erneuerung der einzelnen Glieder derselben von selbst. Der neue Geist bildete sich auf einem neuen Leib. Unter seiner Hand entstand so zu sagen die Logik und die organische Denklehre erst in der Philosophie, während vorher kaum die Elemente dazu vorhanden gewesen. Ebenso war die Physik eine von ihm gewissermaassen ganz neu gebildete Wissenschaft, die zwar in der Naturlehre der Jonier und Pythagoräer, wie der Atomisten ihre Vorläufer hatte, in einer durchgeführten wissenschaftlichen Methode aber und als besondere Disciplin der Philosophie zuerst bei Aristoteles sich findet. Bei den frühern Philosophen war die Physik entweder, wie bei Sokrates und den Eleaten, fast ganz vernachlässigt, oder aber sie war, wie bei den Joniern und Atomisten, nicht ein Theil der Philosophie, sondern die ganze Philosophie, und konnte also auch nicht als besondere Wissenschaft erscheinen. Ebenso ist die zwischen der Logik und Physik vermittelnde Psychologie ein Werk der neuen Methode des aristotelischen Systems. Was Plato über diesen Gegenstand geschrieben, war mehr andeutungsweise als systematisch durchgeführt. Erst Aristoteles machte sie zur Wissenschaft. Nur in der Ethik und Politik konnte sein Princip nichts wesentlich Neues mehr zu Tage fördern, sondern nur eine grössere Consequenz der Vermittlung, eine engere Verbindung

derselben mit den einzelnen Gliedern der Philosophie, eine allgemeinere Ausbildung und mehr wissenschaftlichere Form herbeiführen.

Dagegen aber ist seine Metaphysik oder erste Philosophie ganz und gar Erzeugniss der Neuheit und Productivität seines Denkens. Durch diese allein schon würde er ohne die andern wesentlichen Umbildungen und Neugestaltungen, die im Einzelnen fast alle Gebiete des Wissens, selbst solche umschliessen, von denen man vorher kaum einen Namen gehabt haben mochte, eine vollständige Erneuerung der philosophischen Wissenschaft errungen haben.

γ. Durch die allseitige Vermittlung aller Theile der Wissenschaft.

370. Alle diese einzelnen neugestalteten Glieder der Wissenschaft sind aber von ihm wieder nach einer gemeinsamen Methode und innerhalb eines gemeinschaftlichen Princips gebildet, und in diesem hat er die ganze vorausgehende Bewegung des Denkens in der allseitigen consequenten Durchbildung aller Zweige des Wissens zum Abschluss gebracht. War auch vielleicht in den einzelnsten Abzweigungen an manchen Stellen noch eine Ergänzung und Erweiterung möglich, so gehörte ihm doch die gleichmässige Durchbildung eines gemeinschaftlichen Princips durch die Allseitigkeit der Beziehungen desselben an. Er hatte den vermittelnden Gedanken gefunden, welcher die Gegensätze zu einer gemeinschaftlichen Harmonie verband. Die Erfahrung, von der nun einmal der Mensch in der Erkenntniss ausgehen muss, bildete ihm die wesentliche Grundlage derselben. Sie war die Thatsache, die, vor dem Denken stehend, dasselbe erst möglich machte; allein sie verwirklichte darum die Erkenntniss noch nicht. Auch die entgegengesetzte Begründung der Er-

kenntniss durch allgemeine, allem Denken vorausgehende Principien wurde von ihm in gleicher Weise anerkannt und wissenschaftlich nachgewiesen. Beide Voraussetzungen fasste er als das unmittelbar Nothwendige auf, welches in der Erkenntniss sich gegenseitig in seiner Wahrheit bestätigt, sobald es durch die richtigen Mittelglieder zusammengebracht und zur Einheit verbunden wird. In dieser Vermittlung erscheinen die Gegensätze der vorausgehenden Philosophie versöhnt, Logik und Physik mit einander ausgeglichen, und das Besondere wie das Allgemeine in einer gemeinschaftlichen Einheit so zusammengefasst, dass selbst die Gegenseitigkeit und die Verneinung zur gegenseitigen Bejahung der Erkenntniss führt.

b. Sonderheitliches Verhältniss der aristotelischen Philosophie zu einzelnen Zeitabschnitten.

α. Verhältniss der aristotelischen Lehre zu den vorausgehenden Entwicklungsstufen der Philosophie.

371. Aus dieser wissenschaftlichen Vermittlung der Gegensätze des Bewusstseins jener Zeit lässt sich leicht die Stellung des aristotelischen Systems zu jener Zeit, wie zu allen Zeiten bemessen. Die Gegensätze, welche jene Zeit beunruhigten, bleiben, wenn sie zu andern Zeiten auch entschiedener und ausgebildeter hervortreten, doch im Allgemeinen dieselben. Ihre erste Lösung ist darum für alle Zeiten wichtig.

Es offenbart sich aber die Bedeutung derselben zumeist aus der nächststehenden Zeit. In Vergleichung mit der nächsten Zeit zeigt sich aber beim aristotelischen System ein innigerer Zusammenhang mit der Vergangenheit, als bei allen andern. Die übrigen Systeme vor Aristoteles stehen zwar auch nicht ausser dem Zusammenhange mit der vorhergehenden Zeit, sind aber mehr negativ mit derselben verbunden, als positiv, wie das aristotelische. Sie sind nemlich durch die Vorzeit

allerdings in ihrem Ursprunge bedingt, und Plato ist nicht ohne Sokrates, Sokrates nicht ohne die Sophisten denkbar, und ebenso ist es bei den Uebrigen. Aristoteles aber knüpft seine Gedanken unmittelbar an die vorausgehenden Systeme an, er baut seine Definitionen auf die Kritik der frühern Voraussetzungen, und bedient sich der Mangelhaftigkeit derselben in positiver Weise zur Ausführung des neuen Baues. Indem er Allen ihr Recht lässt und zugleich ihr Unrecht nachweist, dienen sie ihm gewissermaassen zu Elementen, die er mittelst eines neuen Gedankens bewältigt, um sich aus ihnen selbst eine von ihnen verschiedene und sie alle erklärende Wissenschaft zu machen. Sie sind ihm so zu sagen die Möglichkeit der bestimmten Wissenschaft, die er durch die hinzutretende Verhältniss- oder Formbestimmung durch die Wirksamkeit eines neuen Gedankens zur Wirklichkeit ausgestaltet.

So hängt er nicht bloss mit dem einen oder andern der vorausgehenden Systeme, sondern mit allen gleich wesentlich zusammen, und seine Philosophie ist so zu sagen der Schlusssatz, welcher sich der vorausgehenden Grundanschauungen, wie logischer Prämissen, bedient, um aus ihnen die Wahrheit der eigenen Lehre abzuleiten.

β. Verhältniss des aristotelischen Systems zur darauf folgenden griechischen Bildung.

372. Ein System, welches mit der Vergangenheit in so inniger Verbindung steht, und gewissermaassen eine lebendige Geschichte derselben ist, muss nothwendig auch in Beziehung auf die Zukunft inniger mit der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Bewusstseins verwachsen sein, als jedes andere. Wunderbar mochte es darum scheinen, dass der Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die griechische Bildung bald nach

Aristoteles gänzlich zu verschwinden scheint. Aus dieser Erscheinung geht aber keineswegs hervor, dass die aristotelische Philosophie auf die Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt keinen, oder nur geringen Einfluss geübt, sondern nur, dass die Zeit unmittelbar nach Aristoteles diesem Einflusse sich entzogen hat. Gerade dieses aber spricht mehr für die grosse Bedeutung der aristotelischen Philosophie, als der grösste Einfluss, den sie auf die unmittelbar nachfolgende Zeit geübt hätte.

Es liegt nemlich im Wesen einer jeden menschlichen Entwicklung, dass mit dem Höhepunkte der Ausbildung eines gewissen Kreises von Fähigkeiten innerhalb dieses Kreises ein nothwendiger Rückschritt und Verfall eintritt, der sich mit jedem Schritte weiter von diesem Höhepunkte entfernt. Wie aber die griechische Philosophie mit Aristoteles ihren Schlusspunkt erreicht hatte hinsichtlich der organischen Fortbildung des menschlichen Bewusstseins, so musste die nachfolgende Zeit sich nothwendig mit jedem Schritte von der Höhe des aristotelischen Princips entfernen. Gerade bei den Griechen musste der Einfluss der aristotelischen Philosophie am unbedeutendsten erscheinen, weil der Inhalt des griechischen Bewusstseins mit Aristoteles erschöpft und die weitere Bewegung darum in immerwährender Abnahme begriffen war.

γ. Verhältniss der aristotelischen Philosophie zu spätern Zeiten (zur arabischen und scholastischen Philosophie).

373. Sobald aber in der Geschichte der Zeiten dem Bewusstsein ein neuer Inhalt sich darbot, und man sich bis zu jenem Höhepunkte der Erkenntniss in diesem neuen Inhalte erhoben hatte, auf welchem eine wissenschaftliche Vermittlung Bedürfniss geworden, da griff man nothwendig zu jener durchgebildeten Form der Wissenschaft, welche schon

an einem bestimmten Inhalte sich erprobt hatte und formell allseitig durchgeführt war, somit Regel und Ordnung für die neue Entwicklung an die Hand gab.

Es ist darum leicht einzusehen, warum die Araber in ihrer ersten wissenschaftlichen Erhebung sich so ganz von der aristotelischen Lehre beherrschen liessen, da das System des Aristoteles die objective Erfahrung einerseits, die Voraussetzung unbeweisbarer Principien aber andrerseits der wissenschaftlichen Vermittlung zu Grunde gelegt hatte. So bot sie Alles dar, was jedes neue Princip der Erkenntniss gleichfalls in erster Ordnung von der Wissenschaft verlangen musste. Die Richtigkeit der Sinneserfahrung wurde von jeder Glaubenslehre anerkannt, und die von Aristoteles gelehrte Voraussetzung unbeweisbarer Principien liess sich ohne Weiteres auf jede Glaubenslehre übertragen. Es blieb somit nur die dazwischen liegende analytische Vermittlung für die neue Anwendung übrig, und diese erschien für das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Regelung eines im Allgemeinen durch den Glauben angenommenen Objects der Erkenntniss nicht nur völlig unverfänglich, sondern in aller Weise als das brauchbarste Werkzeug zu jeder neuen wissenschaftlichen Vermittlung des neuen Gedankeninhaltes.

Es lässt sich darum auch leicht begreifen, warum die scholastischen Philosophen und Dogmatiker des christlichen Mittelalters mit demselben Eifer nach der aristotelischen Philosophie gegriffen, wie die Anhänger der Lehre Mohameds. Man bedurfte eben des Mittels, und dieses eignete sich auch für einen verschiedenen Inhalt, wenn derselbe nur als ein im Allgemeinen durch den Glauben angenommenes Princip sich darstellte. Die mittelalterlichen Theologen und Philo-

sophen setzten eben ihrer Wissenschaft die Principien des christlichen Glaubens als allgemeine Principien voraus und wendeten die aristotelische Methode und den analytischen Gang seiner Beweise auf diese Principien insoweit an, als sie dieselben dadurch mit der Besonderheit der einzelnen Erfahrungen zu vermitteln vermochten. Der Inhalt erschien dadurch freilich als ein anderer, aber die formelle Entwicklung blieb dieselbe. Die Mohamedaner bildeten eben ihre Alleinslehre, die christlichen Theologen die Trinitätslehre und die aus ihr abgeleiteten Dogmen nach dieser aristotelischen analytischen Methode aus, welche am geeignetsten war, die allgemeine Voraussetzung als unangreifbares und unbeweisbares Princip festzuhalten und von diesem in regelmässiger Ordnung zu dem Einzelnen zu gelangen.

c. Allseitige Bedeutung des aristotelischen Systems für die Entwicklung des philosophischen Denkens.

α. Durch die allgemeine Anwendbarkeit.

374. Durch diese **allgemeine Anwendbarkeit** der aristotelischen Methode wurde sie von selbst bis in alle einzelnsten Fächer der Erkenntniss übergetragen. Selbst in gewöhnlichen Streitfragen erwies sich diese Methode als die bequemste und brauchbarste. Manche Frage, welche jetzt noch die Gemüther beunruhigt, würde auf dem Wege der aristotelischen Methode wenigstens leichter einer Lösung entgegenzuführen sein, als auf dem Wege der völlig gesetz- und formlosen subjectiven Denkwillkür. Daraus erklärt sich die ungeheure Macht, welche diese aristotelische Form sich über die Entwicklung des menschlichen Geistes im Mittelalter verschaffen konnte, da wir sogar jetzt noch, wo wir seit Jahrhunderten von dem vermeintlichen Zwange derselben befreit uns glauben, vielfach auf dieselbe angewiesen und ohne es zu wissen von ihr beherrscht sind.

Die Form des Beweises wird in den sogenannten positiven Wissenschaften noch immer in vorherrschend aristotelischer Weise ausgeführt, und bis auf die jüngsten Zeiten erschien sogar die Logik ihrer Form wie ihrem Inhalte nach als wesentlich aristotelisch, ohne sich auch nur von den Mängeln und Versehen der aristotelischen Analytik frei machen zu können. Wenn aber in neuester Zeit die Logik eine andere Bedeutung gewonnen und über ihre bloss formale Bedeutung hinausgeführt wurde, so ist sie dafür noch lange nicht in die einzelnen Zweige des Wissens in dieser ihrer umgebildeten Gestalt eingedrungen, und hat sich selbst noch nicht hinreichende und allseitige Anerkennung verschafft, so dass man auch heutzutage noch in den einzelnen Gebieten untergeordneter Wissenschaften auf die aristotelische Logik sich angewiesen sieht, oder ohne alle Logik auf eine bloss willkürliche Weise zu Werke geht.

β. Durch seine formelle Durchbildung.

375. Der Grund dieser allgemeinen Brauchbarkeit der aristotelischen Philosophie liegt offenbar in der formellen Durchbildung derselben. Hierin hat Aristoteles, wie in der Logik, so in der Physik, Bewundernswerthes geleistet, und diese Bewunderung für die allseitige Durchbildung der Objectivität durch das Genie eines einzigen Mannes steigert sich um so höher, wenn man bedenkt, wie wenig in den einzelnen Theilen der philosophischen Wissenschaften vor ihm geleistet worden war. Diese allseitige Hingebung der denkenden Vergleichung an die Objectivität hat sich auch an ihm als die fruchtbarste Lehrerin der Erkenntniss bewährt. Je weiter er in der Betrachtung der Gegenstände vorwärts gieng, um so deutlicher und tiefbedeutsamer trat auch das ihm offenbar gewordene

Princip hervor. Man sieht gleichsam, wenn man die grosse Reihe seiner Schriften durchwandert, die Macht seines Princips wachsen und, wie die Feuerflamme, an den überwundenen Objecten sich steigern. Diese *Fruchtbarkeit* aber ist auch wieder der Beweis für die *allgemeine Bedeutung* seines Princips. Je *tiefer* das Erkenntnissprincip in das Gebiet der Objectivität eindringt, desto *reicher* wird die Ausbeute sein, die der betrachtende Geist durch dasselbe zu gewinnen vermag. Es selbst aber wird um so weiter in die Tiefe dringen, je höher es in seiner eigenen subjectiven Auffassung steht. Es ist immer ein Beweis für die Unbedeutenheit eines philosophischen Princips, wenn es sich der Objectivität gegenüber als machtlos erweist. Ein so reiches, allseitig fruchtbares Princip aber, wie das aristotelische, muss nothwendig auch ein tiefgreifendes und allgemein bedeutendes sein.

Es ist darum auch erklärlich, dass die Nachwirkungen desselben bis auf die Gegenwart sich erstreckt haben und sogar in einer gewissen Beziehung noch über die Gegenwart hinausgehen. Die Methode des aristotelischen Systems ist nemlich dem Wesen nach auch für die gegenwärtige Zeit die vorherrschende geblieben, wie sie es für alle Zeiten war, ebendeswegen, weil sie allgemein und der wissenschaftlichen Entwicklung aller Zeiten wesentlich angehörig ist. Wie nemlich Aristoteles durch die Betrachtung der vorausgehenden Systeme zur Erkenntniss der Ungenügenheit derselben gelangte, und nur durch die productive Kraft seines Geistes einen neuen Gedanken gestaltete, durch den die Räthsel der Vergangenheit gelöst und das Reich der Objectivität dem erken-

nenden Geiste in allen seiner Zeit zugänglichen Gebieten unterworfen wurde; ebenso muss jedes neue philosophische Princip zu jeder Zeit gefunden werden. Die ganze Geschichte der Philosophie kann kein philosophisches System aufzeigen, das nicht in dieser Weise entstanden wäre. Was sich nicht so beurkundet, kann eben unmöglich als ein neues System sich geltend machen.

γ. Durch die erschöpfende Durchführung der allgemeinen Gesetze des Denkens.

376. Wie aber durch Aristoteles die Begründung philosophischer Systeme in ihrem allgemeinsten Grunde und nach ihren wesentlichsten Beziehungen vorgebildet erscheinen, so ist in ihm gleicherweise durch diese Methode die Bildung aller philosophischen Begriffe in ihren wesentlichen Grundbeziehungen vorgebildet. Zwar war Aristoteles dieser Gesetze der Bildung der Begriffe sich nicht vollständig bewusst, allein er wendete sie doch an, und hat insbesonders die beiden wesentlichen Merkmale eines jeden Begriffs immer mit grosser Entschiedenheit zu erreichen gesucht. Das logische und physische Element müssen sich bei ihm einander immer wechselseitig unterstützen, und seine ganze Theorie ist auf die Uebereinstimmung beider gebaut. Diese Uebereinstimmung beider hat die Kategorieenlehre bereits durch den Begriff der Substanz am klarsten ausgedrückt. Da aber beide wieder bloss nebeneinandergestellt, nicht durch eine höhere Einheit vermittelt sind, so bleibt die Vergleichung, obwohl ihre wesentlichen Glieder erkannt sind, doch eine unvollendete, und inwiefern logischer Weise das allgemeine Merkmal als das für den Beweis entscheidende hingestellt wird, auch einseitig.

Die analytische Methode musste durch dieses Uebergewicht des Allgemeinen in dem Beweise bei

weitem vorherrschend werden, und tritt uns darum auch in dem aristotelischen Systeme überall mit entscheidendem Uebergewicht entgegen. Den synthetischen Weg kannte Aristoteles zwar allerdings, und betrat ihn auch, allein er fasste denselben doch bloss in seiner negativen Bedeutung, einerseits als reine Abstraction, und anderseits als blosse negative Kritik gegenüber den vorausgehenden Systemen. Die Synthesis ist darum allerdings nicht ausgeschlossen, aber doch auch nicht vollständig und principiell erkannt und durchgeführt. Jedenfalls aber sind, wenn auch nicht ganz benützt, doch in ihren Hauptbeziehungen die wesentlichen Elemente und Merkmale der philosophischen Begriffsbestimmung bei ihm vorhanden.

Ein zweiter Grund der allgemeinen und bleibenden Bedeutung seines Systems liegt dann in der Erkenntniss des zweiten nothwendigen Verhältnisses alles Denkens, indem er nemlich überall zugleich auf das Warum und somit auf den nothwendigen Grund der Erkenntniss hingewiesen. Er führt zwar dieses Warum nicht in alle einzelnen Begriffsbestimmungen ein, aber er hat es doch in seiner allgemeinen philosophischen Bedeutung erfasst. In dieser allgemeinen Bedeutung hat er es zuerst als Princip der Erkenntniss erkannt und analytisch in seine wesentlichen Beziehungen gegliedert. Die Bestimmung der letzten Ursachen in ihrer Vierzahl ist nichts anderes, als die analytische Durchführung des philosophischen Begriffs von Grund und Folge. Der Grund ist ihm zu Grunde Liegendes und Ursache der Bewegung, und dann auch wieder das Weswegen, welches offenbar auch ein Grund ist, warum Etwas geschieht; dass er aber auch das nothwendige Ver-

hältniss dieses Warum zu dem Begriffe erkannt, bezeigt er dadurch, dass er das Was gleichfalls zu den Ursachen rechnet. Es hat also bei dieser Bestimmung der Ursachen nur noch die synthetische Unterordnung gefehlt, durch welche die subjective und objective, die logische und physische Bedeutung dieser Ursachen immer unter dem nächsthöhern Obersatz geordnet worden wäre, um die volle Einheit und Lösung zu erreichen. Wenn er aber dieses nicht gethan, so liegt das eben wieder in der vorherrschend analytischen Richtung seines Systems. Aber er hat doch in diesen vier Bestimmungen der Ursachen alle Elemente erfasst, aus denen die richtige Erkenntniss der Dinge in ihrer wissenschaftlichen Begründung abgeleitet werden muss.

Die zu Grunde liegende Allgemeinheit, welche er freilich nur als das physisch und nicht auch als das logisch Unbestimmte und Unbegrenzte erfasste, setzt zwei Ursachen der Bestimmtheit für die Erkenntniss voraus, den Seinsgrund, den Aristoteles als Ursache der Bewegung, und den Erkenntnissgrund, den er als das Maass bezeichnet. Beide aber unterordnen sich einer höchsten Einheit, die für das besondere Sein, wie für die Erkenntniss nur mittelst des Zweckbegriffs und der Freiheit erfassbar ist. Es schwebt ihm darum überall die Nothwendigkeit der Abhängigkeit aller Begriffe von einander in der Erkenntniss vor; allein er unterscheidet oder vielmehr einigt in der letzten principiellen Ableitung dieser Abhängigkeit diese Verhältnisse nicht genug. Demohngeachtet hat die gegenseitige Beziehung und Abhängigkeit des logischen und physischen Theils der menschlichen Erkenntniss in ihrer wesentlichen Bedeutung für

die Wissenschaft durch die Begründung seines ganzen Systems hinreichend anerkannt, und gerade in dieser Begründung, welche auf das Organon, wie auf die Physik, als auf die beiden gleich nothwendigen Grundpfeiler aller Erkenntniss, sich stützt, die allgemeine Bedeutung seines Systems geoffenbart, indem alle philosophischen Systeme, wenn auch in weiterer Durchbildung, doch immer in ihrer principiellen Begründung diese beiden Brennpunkte, um welche die Eklipse der Bewegung des menschlichen Erkennens sich verzeichnen muss, zu Grunde legen müssen.

Der dritte Grund der allgemeinen Bedeutung seines Systems liegt dann endlich in der durchgeführten Anerkennung des Begriffs der Mittelbarkeit der menschlichen Erkenntniss. Die Bedeutung der Wissenschaft wird darum von Aristoteles auch vorherrschend in die philosophische Vermittlung gelegt. Die beiden Endpunkte der Erkenntniss, die objective Thatsache und das subjectiv vorauszusetzende Princip, stellt er als das unbeweisbare Substrat jeder Erkenntniss hin; aber der dazwischen liegende Beweis, die wissenschaftliche Vermittlung beider, ist ihm die Hauptsache. Fragt man nun, wie er diese beiden sich ausschliessenden Gegensätze ausgleicht, so giebt er darüber in der Analytik durch die Lehre von dem Beweise einen positiven theoretischen Aufschluss. Bei diesem bleibt aber die Frage über eine letzte Ausgleichung der subjectiven und objectiven Voraussetzung, inwiefern beide sich ausschliessen, unbeantwortet. Die Antwort über diese letzten Fragen giebt er aber factisch in der Physik, zwar nicht, indem er bis in die letzte Unterscheidung eingeht, aber doch dadurch, dass

er zeigt, wie zwei sich ausschliessende Gegensätze darum noch keineswegs als Widersprüche sich aufheben dürfen, weil sie sich hinsichtlich ihrer specifischen Artbestimmung ausschliessen; vielmehr behauptet er geradezu, dass z. B. der Raum oder die Zeit weder nicht seiend, noch seiend sein könnten, und dass sie darum in gewisser Beziehung das Eine und in gewisser Beziehung das Andere sein müssten; dass sie somit unter die allgemeine Prädicabilität, welche sie als Objecte des Denkens erscheinen lasse, trotz dieses Gegensatzes dennoch eingeschlossen sein könnten. Zwei sich einander ausschliessende Glieder unter ein allgemeines Höheres einzuschliessen, gilt ihm somit als die höchste Vermittlung des vergleichenden Denkens. Diess aber ist gerade die richtige Bedeutung des dritten Denkgesetzes, durch welches die letzte Lösung aller wissenschaftlichen Fragen allein ermöglicht ist, und welches Aristoteles auch factisch anerkennt, obwohl er es theoretisch nirgends mit bestimmten Worten als solches ausgesprochen hat.

Diess hat er eigentlich nur von dem ersten Denkgesetz in der Analytik und Metaphysik gethan. Von diesem sagt er mit entschiedenen, klaren Worten: Der Widerspruch und die Vereinbarkeit zweier Aussagen seien das erste entscheidende Merkmal ihrer Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit. Auch das zweite Denkgesetz hat er nur factisch anerkannt, indem er auf das wesentliche, alle Erkenntniss beherrschende Verhältniss des Warum oder des Grundes hingewiesen. Er hat aber darum doch immer alle drei Grundbestimmungen des Denkens mit grossem Erfolge angewendet.

Andere Bestimmungen wird keine Zeit für die philosophische Erkenntniss gewinnen können, wohl aber kann das, was Aristoteles erkannt und angewendet, in späterer Zeit in höherem Maasse seine Anwendung finden, und mit vollständigerer Klarheit seiner einheitlichen und principiellen Bedeutung im Bewusstsein ausgesprochen werden. Aber auch dann wird nur die Bedeutung des aristotelischen Systems für alle Zeiten durch eine solche Steigerung sich mehr offenbaren, und je höher die Philosophie in Erkenntniss der höchsten Einheit alles Wissens sich erhebt, und je reicher in der Anwendung auf alle Zweige des Lebens sie erscheint, ein um so glänzenderes Zeugniss wird sie eben dadurch für die erste wissenschaftliche und allseitige Begründung der philosophischen Erkenntniss durch Aristoteles ablegen.

III. Vergleichende Zusammenstellung der einzelnen Systeme dieses Zeitraums.

A. Allgemeine Uebereinstimmung derselben.

377. Ueberschaut man die Entwicklung der griechischen Philosophie nach Sokrates, so zeigt sich gleich beim ersten Blicke, dass alle Systeme dieser Zeit das Ethische und den Zweckbegriff mit einander gemeinschaftlich haben. Inwiefern dieselben nun das ethische Princip wissenschaftlich zu vermitteln vermochten, geht für sie aus diesem gemeinschaftlichen Unterbau von selbst eine gewisse Gleichheit der philosophischen Begründung hervor.

Diese Gleichheit spricht sich zunächst in dem Ziele aus, welches alle Systeme dieses Abschnittes gemeinschaftlich anstreben. Von Sokrates bis zu Aristoteles giebt sich das deutliche Bestreben zu erkennen, die logische und physische Voraussetzung der menschlichen Erkenntniss mit der unmittelbaren Gewissheit des ethischen Bewusstseins zur philosophischen Einheit zu verbinden. Diesem

gemeinsamen Ziele des philosophischen Bestrebens entspricht auch ein gemeinschaftlicher Ausgangspunkt, in welchem alle Theorieen dieser Zeit übereinstimmen. Wie Sokrates von der unmittelbaren Gewissheit des moralischen Strebens ausgeht, so baut sich jede weitere Theorie auf die Grundlage einer solchen unmittelbaren Voraussetzung, und Plato setzt dieses unmittelbar Gewisse in die dem Menschen angeborne Erinnerung an die ewige Idee; Aristoteles aber verlegt es in das Vermögen der Vernunft, die Principien und das Allgemeine zu erkennen; das an sich Gewisse aber bleibt allen Dreien die Grundlage und Voraussetzung der darauf gebauten weitern Lehrsätze. Wie im Ausgangspunkt und im Ziel, so stimmen sie auch in der Vermittlung überein. Der Weg der Induction bildet bei allen Dreien den Uebergang von dem an sich Gewissen zu dem mittelbar Gewissen, von dem angenommenen subjectiven oder objectiven Ausgangspunkte zu dem Gegensatze. Die Induction bleibt die Grundlage und das erste Gesetz der Vermittlung, und eben diese Vermittlung des Einen schon Erkannten und Gewissen mit dem Andern noch nicht Erkannten, sondern durch die Wissenschaft erst zu Gewinnenden, tritt als die wesentliche Aufgabe der Philosophie bei allen Dreien gemeinsam hervor.

B. Unterschied derselben.

378. In der gemeinsamen Anerkennung dieser Aufgabe zeigt sich aber auch wieder der Unterschied der drei rein philosophischen Systeme dieses Abschnittes. Aristoteles geht in seiner Lehre bereits über die Induction hinaus, und setzt an die Stelle derselben den wissenschaftlichen Beweis. Diesen begründet er freilich mittelst der Erfahrung, die ihm allerdings auch auf der Induction

beruht. Diese durch Induction gewonnene Erfahrung ist ihm aber noch nicht Wissenschaft; sie ist nur unmittelbare Gewissheit, gewonnen durch das Vermögen der Vernunft, in dem Einzelnen ein Allgemeines zu erkennen, und eben dadurch die einzelne Sinneswahrnehmung als Vorstellung festzuhalten. Die Induction ist ihm nur die Bedingung, ohne welche kein wissenschaftlicher Beweis geführt werden kann; sie ist aber nicht selbst die wissenschaftliche Vermittlung.

Dem Plato aber gilt die Induction als dialectische Kunst, weil er nicht von der objectiven, sondern von der subjectiven Gewissheit ausgeht. Nun liegt aber in der subjectiven Gewissheit die Allgemeinheit, welche Aristoteles durch die Induction gewinnt, bereits eingeschlossen, und es fällt darum dem Plato der logische Beweis mit der dialectischen Induction zusammen. Allein er unterscheidet, wenn er auch den doppelten Weg der Erkenntniss in eine einzige Bewegung des Denkens zusammenzufassen sucht, doch das Ziel als ein objectives, welches durch die Dialectik erreicht werden soll, von dem subjectiven noch unvermittelten Ausgangspunkt der Erkenntniss.

Dagegen aber fasst Sokrates auch diese beiden wieder in Eins zusammen, und es entwickelt sich bei ihm die Induction nicht bis zum wissenschaftlichen Beweise, sondern erscheint bloss als Criterium der bestehenden ungenügenden Voraussetzungen, durch welches eine subjective Gewissheit, aber keineswegs eine objectiv vermittelte Wissenschaft erreicht wird.

Bei Sokrates hat die Induction somit erst eine negative Bedeutung, und schliesst bloss die Mög-

lichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniss in sich ein. Bei Plato erhält diese Induction eine positiv wissenschaftliche Geltung und erweitert sich zur dialectischen Kunst. Aristoteles aber geht auch darüber noch hinaus, indem er erst über der Induction, als dem bloss möglichen Wissen, den wissenschaftlichen Beweis erbaut.

Die sokratische Lehre gelangt somit nur bis zur möglichen wissenschaftlichen Erkenntniss, während die platonische eine subjectiv nothwendige, die aristotelische aber eine objectiv wirkliche Begründung der Wissenschaft erreicht.

Ein solcher Unterschied der Vermittlung setzt natürlich auch eine Verschiedenheit des Ausgangspunktes voraus. Diese Verschiedenheit beruht in der reinen Subjectivität der sokratischen Lehre, gegenüber der objectiven Grundlage der aristotelischen. Sokrates begnügt sich, zur Begründung des ethischen Bewusstseins zu zeigen, dass dem Menschen subjectiv sein eigenes Streben gewiss ist. Die Gesetze der Natur sind ihm in soweit gleichgültig, als sie nicht zum ethischen Bewusstsein gehören, und er zieht sie darum auch nicht mit in die Vermittlung hinein. Er bleibt bei der reinen Subjectivität stehen; Plato dagegen will über diese Subjectivität hinaus, er geht zu einer höhern principiellen Voraussetzung über, ihm ist die ewige Idee, die als Erinnerung in dem Menschen lebt, Princip der Erkenntniss und des Guten. Der sokratische Standpunkt ist ein rein ethischer, der platonische ein ethisch dialectischer, der im Uebergange von subjectiver zur objectiven Erkenntniss sich findet. Aristoteles aber fügt zu dem ethischen und dialectischen auch

noch den physischen Erkenntnissgrund hinzu, und erreicht so einen eigentlichen metaphysischen Standpunkt.

Für diese metaphysische Stellung hat er aber einen doppelten Ausgangspunkt gewonnen: den der unmittelbar gewissen sinnlichen Erfahrung und den der ebenso unmittelbar gewissen, durch das im Menschen wohnende vernünftige Vermögen begründeten Erkenntniss der Principien. Zwischen diesen beiden bewegt sich dann die Entwicklung mit der doppelten Gewissheit der sichern Erringung eines wissenschaftlich gewissen Resultates. Diese Gewissheit, die durch eine doppelt gewisse Voraussetzung begründet ist, beruht dann nur noch in der consequenten Vermittlung selbst. Aristoteles objectivirt darum gleich von vornherein den subjectiven Ausgangspunkt der Erkenntniss. Indem er die Lehrsätze der vorausgehenden Philosophie untersucht, erfasst er den Process des menschlichen Denkens selbst als einen historischen, objectivirten, und was in diesem Processe bereits gewonnen worden ist, erscheint ihm immer als ein von einer Seite Wahres, weil es durch nothwendige Voraussetzung bedingt ist. Er fügt somit nur die einzelnen einseitigen Aussagen zusammen, und ordnet sie unter ein höheres Princip, um auf diese Weise schon durch die subjectiv historische Entwicklung ein gemeinsames, objectiv geltendes Princip zu gewinnen.

Bei einer solchen Begründung seiner Philosophie auf die doppelte Voraussetzung einer subjectiven und objectiven Gewissheit musste nothwendig auch das Resultat ein verschiedenes werden. Die von Aristoteles gewonnenen Resultate der philosophischen Wissenschaft erscheinen als subjectiv und

objectiv gleichmässig begründete als wissenschaftlich vermittelte Einheit, wogegen die platonische Wissenschaft die objective Wahrheit auf die subjective Gewissheit der Erinnerung an allgemeine Ideen, die nur voraussetzungsweise als objectiv existirende angenommen werden, erbauen muss, während Sokrates zu einem solchen objectiven Resultate der Wissenschaft gar nicht gelangen konnte. Bei Sokrates fiel die vermittelnde Entwicklung, die wissenschaftliche Bewegung des Denkens, inwiefern sie als positive Begründung eines mittelbaren Wissens erscheint, ganz weg. Das Ziel der Erkenntniss fällt bei ihm mit dem Ausgangspunkte wesentlich zusammen, und die Vermittlung erscheint als bloss negative, die nur nothwendig ist, um Grund und Ziel der Erkenntniss in der subjectiven Gewissheit gegen falsche Voraussetzungen und Angriffe von Aussen sicher zu stellen.

C. Einheitlicher Fortschritt in denselben.

379. In Sokrates herrscht die Identification der drei wesentlichen Glieder der Erkenntniss, des Ausganges, des Zieles und der Vermittlung, vor. Die philosophische Wissenschaft ist bei ihm in ihrer ersten subjectiven Möglichkeit vorhanden. Es ist das erste Denkgesetz, in welchem das ethische Princip sich in Sokrates offenbarte und mit dem logischen und physischen Erkenntnissprincipe in seiner allgemeinen Gleichheit und Identität sich zeigte.

Bei Plato dagegen sehen wir die Unterscheidung des logischen und ethischen Gesetzes in der nothwendigen Aufeinanderfolge beider. Der subjective Ausgangspunkt der Erkenntniss wird dem objectiven Ziele gegenübergestellt, und zwischen beiden tritt die nothwendige dialectische Vermittlung

hervor. Diese Vermittlung beruht aber bei Plato wieder auf dem einfachen Gesetz der Abhängigkeit des Einen von dem Andern; die objective Wahrheit erscheint als nothwendige Folge der subjectiven Gewissheit. Wir sehen somit an die Stelle der bei Sokrates vorherrschenden Identität und der blossen Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniss das hypothetische Gesetz von Grund und Folge und die daraus abgeleitete subjective Nothwendigkeit des Wissens treten.

Aristoteles aber, indem er einen doppelten Ausgangspunkt der Erkenntniss festhält, hat sich auf den Standpunkt der subject-objectiven Einheit alles Erkennens gestellt. Für ihn ist die Wirklichkeit der Mittelpunkt und das Criterium der Wissenschaft. Das subjective wie das objective Verhältniss wird von ihm einer höhern Einheit untergeordnet. Durch beide wird dieselbe Wahrheit bewiesen, und aus der Uebereinstimmung des der Art nach Entgegengesetzten die Existenz der Gattung, des Allgemeinen und des Princips abgeleitet. Das Gesetz, in welchem seine Philosophie sich bewegt, ist einfach das dritte Denkgesetz, in welchem das der Art nach sich Ausschliessende als das in der Gattung Eingeschlossene erscheint. Das von ihm als wahr Erkannte erscheint als ein in doppelter Hinsicht Beglaubigtes, und er selbst stellt in Folge dieses einheitlichen Princips die Wirklichkeit als die höhere Einheit der nothwendigen Thätigkeit und der bestimmten Möglichkeit hin. Seiner Philosophie gehört somit im Verhältniss eines bloss nothwendigen oder möglichen Wissens die Begründung der subject-objectiven Wirklichkeit der Erkenntniss an.

Es ergiebt sich somit aus dem Unterschiede und

der Uebereinstimmung der sokratischen, platonischen und aristotelischen Lehre das einfache Verhältniss eines regelmässigen Fortschritts, wie es in dem Gesetze des menschlichen Denkens begründet ist, und darum in allen Entwicklungsstufen und Perioden der Entwicklung der menschlichen Erkenntniss sich kund giebt. In dieser Entwicklung erscheint uns Aristoteles als derjenige, welcher die höchste Stufe der philosophischen Wissenschaft bei den Griechen erreichte. Bei ihm erscheint der subjective und objective Erkenntnissgrund, soweit es zur Zeit möglich war, vollständig geeinigt, das letzte Gesetz des Denkens in seiner logischen, physischen und ethischen Bedeutung erfüllt, und dadurch auch das höchste Resultat, welches der griechischen Wissenschaft zugänglich war, erreicht. Andere Voraussetzungen hatte die griechische Wissenschaft nicht. Die ihr zugänglichen und eigenthümlichen aber waren durch Aristoteles zur metaphysischen Einheit geführt; die von ihm errungenen Principien der Erkenntniss erscheinen eben darum als die allgemeinsten, anwendbar und brauchbar für alle folgenden Zeiten, indem jede spätere Erkenntniss auf den doppelten Grund eines subjectiven und objectiven Erkenntnissprincips sich erbauen musste.

Nur eine objective Erweiterung der menschlichen subjectiven Erfahrung konnte eine wissenschaftliche Wiedergeburt des aristotelischen Systems hervorrufen. Innerhalb des griechischen Bewusstseins aber war ein Hinausgehen über die aristotelische Philosophie unmöglich. Mit ihm schliesst der Fortschritt der griechischen Philosophie. Eine Bewegung der philosophischen Wissenschaften nach ihm konnte nur noch eine abnehmende, von der Höhe

der durch ihn errungenen metaphysischen Principien abfallende sein. Mit diesem Verfalle, der seine ersten Vorboten bereits vor Aristoteles gefunden hatte, beginnt dann die letzte Periode der griechischen Philosophie.

Dritte Periode

der griechischen Philosophie.

Verfall.

I. *Allgemeines Verhältniss der dritten Periode.*

A. Zusammenhang dieser Periode mit der vorausgehenden.

380. Mit Plato hatte die griechische Philosophie in subjectiver Hinsicht das Ziel ihrer Entwicklung erreicht. Der Mensch hatte als subjectiver Ausgangspunkt alles Denkens in sich auch das Ziel der Bewegung desselben gefunden, und diesem subjectiven Ziel eine objectiv allgemeine Bedeutung zuerkannt. Damit war er in dieser Bewegung seines Denkens allerdings nicht wesentlich über sich selbst hinausgekommen, hatte aber doch in sich den Unterschied von Anfang und Ziel, und in diesem Unterschiede auch den des Gegensatzes einer rein subjectiven Gewissheit, welche an sich und unvermittelt im Menschen selber liegt, von einer entgegengesetzten, vermittelten, und folglich objectiven, gefunden, und mit diesem Unterschiede zugleich eine höhere Einheit der

beiden Endpunkte dieses Unterschiedes erkannt. Noch weiter war Aristoteles in dieser Vermittlung gegangen. Er zog auch das dem Menschen gegenüberstehende Object der Erkenntniss, die Natur, mit in die Vergleichung herein, und wies hier die Unterschiede und ihre Einheit nach. Damit war die griechische Philosophie in ihren letzten Principien erschöpft, die beiden einzigen, ihr gegenwärtigen Objecte des menschlichen Denkens waren mit dem subjectiven Erkenntnissvermögen vermittelt. Ein weiteres Object der Erkenntniss war für das griechische Bewusstsein nicht gegeben. So wie über diese beiden das Bewusstsein zur vermittelten Erkenntniss gebracht war, war die griechische Philosophie in ihrem Fortschritte zum Endpunkte gekommen.

Wie in der tragischen Kunst mit Aeschylus, Sophokles und Euripides der mögliche Inhalt der griechischen Tragödie zum vollen Einklang mit seiner wesentlichen Form gebracht und dadurch sein Endziel erreicht war; wie in der Ausbildung der Säule, der vollkommenen Gliederung von Basis, Schaft und Capitäl, und dem Gegensatze des darauf ruhenden Gebälkes und seiner Gliederung und der harmonischen Verbindung beider die Baukunst in Griechenland in ihren wesentlichen Formen sich vollendet hatte; so war in gleicher Weise die Philosophie in dieser letzten vermittelten Einigung der beiden sich gegenüberstehenden Objecte des Bewusstseins mit der nothwendigen Form durch Aristoteles vollendet. Wie die griechische Tragödie über den Gegensatz des individuellen Charakters, der die subjectiv menschliche Kraft zum Träger hat, und des objectiven, unerbittlichen Schicksals nicht hinausgelangen konnte, weil ihr der Begriff

der freien Persönlichkeit in der durch Natur und Geschichte sich offenbarenden göttlichen Liebe nicht offenbar geworden war, so konnte auch die Philosophie nicht über die formelle Bestimmung des Verhältnisses der Natur und des Menschen zu der nothwendigen Grenze des Denkens hinaus. So wie der Gedanke der Säule gleich, die in Basis, Schaft und Capitäl in ihrer Form vollendet erschien, seinen Ausgangspunkt, sein Ziel, die zwischen beiden liegende Vermittlung in ihren nothwendigen Verhältnissen festgestellt hatte, musste er stehen bleiben, wie er stand.

Kein neuer Gedanke ist nach Aristoteles wieder dem unfruchtbaren Boden der spätern griechischen Bildung entsprossen. Was darnach kam, war nur noch der Verfall der alten Kraft, und konnte nichts anderes sein. Der Inhalt des Vorhandenen war erschöpft, und die Form war es auch. Nur wenn ein neues Object des Erkennens in dem menschlichen Bewusstsein sich offenbarte, war eine Wiedergeburt der alten Wissenschaft möglich. Diese Offenbarung und Wiedergeburt aber war den unmittelbar auf Plato und Aristoteles folgenden Zeiten nicht beschieden; denn noch war nicht jene verheissene Fülle der Zeiten gekommen, in welcher alle Völker diese Offenbarung aufzunehmen bereitet waren. Bis dahin bleibt uns nur der traurige Anblick der allmähligen Auflösung und Verwitterung der alten, schönen griechischen Tempelhallen des Gedankens.

B. Entwicklungsgesetz derselben.

381. Dieser Verfall aber ist ebenso wenig ohne Gesetz, wie es der vorausgehende Fortschritt war. Aller Fortschritt aber geht hervor aus der organischen Verbindung der an sich geschiedenen Elemente zur Einheit. Aller Verfall dagegen wird

in umgekehrter Weise die allmählige **Auflösung des organisch Geeinten in seine Elemente** darstellen. Die Elemente des einheitlichen Gedankens aber sind die bestimmten, unbeweglichen Objecte und der zu dieser Bestimmung sich bewegende, vermittelnde, subjective Geist. Wo dieses Bewegliche und Unbewegliche in lebendiger Einheit sich erfassen, da ersteht die organische Erkenntniss. So hat nun auch der Verfall derselben diese beiden Elemente in sich aufgenommen, aber in umgekehrter Ordnung, indem er das Bewegliche fixiren und das durch die subjective Bewegung Errungene als Starres, Unorganisches festhalten wollte; wogegen er die unveränderlichen Objecte selbst als unbestimmte, veränderliche Punkte sich dachte, die in dieser ihrer Veränderlichkeit gar keine Fixation durch den denkenden Geist und also auch keine bestimmte Erkenntniss zuliessen.

In der einen Anschauung wurde die Beweglichkeit des subjectiven Gedankens zur wesentlichen Eigenschaft der denkbaren Objecte gemacht, und diese selbst als stets beweglich und darum unerkennbar erklärt. In der andern wurde dagegen die Unbeweglichkeit des Gegenstandes dem denkenden Subjecte zugewiesen, so dass das einmal durch diesen Gedanken Festgehaltene ohne weitere fortschreitende Umbildung in seiner alten Gestalt bleibend gemacht werden sollte, ohne Vermehrung und Wachsthum ein aus dem Processe des Lebens hinausgefallenes, unorganisches Gebilde. Die **eine** dieser Richtungen musste darum, vorherrschend **skeptischer** Natur, jede, auch die objective Wahrheit unsicher machen; die **andere** aber in entgegengesetzter Weise **dogmatisch** verfahren, und, den lebendigen Fortschritt des Denkens auf-

hebend, mit der subjectiven Bewegung auch die objective Wahrheit aufgeben. In dieser Ausschliesslichkeit wurde darum dem Sinne nach von beiden Richtungen Beides aufgehoben, mit der subjectiven Bewegung zugleich der Inhalt, und mit dem Inhalte die subjective Thätigkeit, also die Wissenschaft in allen ihren wesentlichen Beziehungen weggeworfen. Das Ziel dieser Auflösung konnte darum kein anderes sein, als der gänzliche Verfall aller Wissenschaft und Philosophie. Jeder Schritt auf diesem Wege musste von dem durch Aristoteles errungenen Höhepunkte einer allseitig vermittelten organischen Erkenntniss sich immer weiter entfernen und die ganze Bewegung endlich in der vollständigen Negation der Möglichkeit aller Wissenschaft enden.

C. Die einzelnen Glieder der Entwicklung in dieser Periode.

382. Die allmählige Auflösung der Wissenschaft in ihrem Uebergange zur gänzlichen Negation ihrer selbst musste, weil in der Zeit sich vollführend, wenn auch in verkehrter Ordnung, doch immer nach denselben Gesetzen vor sich gehen, die jede Bewegung in der Zeit bestimmen. Auch der Verfall musste von einem bestimmten Anfange zu einem bestimmten Ziele durch die nothwendigen Mittelstufen fortschreiten. Diese letzte Periode der griechischen Philosophie theilt sich sofort wieder in drei regelmässig aufeinander folgende Zeiträume.

Der erste Zeitraum beschliesst den einfachen, so zu sagen unmittelbaren Ausdruck der Auflösung der organischen Wissenschaft in ihre Elemente in sich. In ihm treten sich Dogmatismus und Skepsis in ihrem einfachsten Ausdruck einander gegenüber. Unmittelbar aus der natürlichen Anschauung hervorbrechend,

versuchen es beide Gegensätze noch nicht einmal, sich eine bestimmte Form zu erbauen.

Dagegen aber suchen beide in dem zweiten Zeitraume dieser Periode, aus der subjectiven Unmittelbarkeit hervortretend, eine äussere und formelle Begründung, eine weitere Einigung mit dem politischen Leben und den sie umgebenden Verhältnissen der Zeit. Es findet darum in diesem Zeitraume wieder eine gewisse Bewegung, eine Art Fortschritt statt. Die einander gegenüber gestellten Gegensätze scheiden sich wieder, je nach ihrem objectiven oder subjectiven Standpunkte, in die entsprechenden, gegenüber stehenden Arten aus. Die dogmatisirende Richtung, an das ethische Bewusstsein sich anknüpfend, erneuert die alten Widersprüche des Gegensatzes von Sinnen- und Vernunfterkenntniss, und tritt als epikuräische und stoische Lehre auf. Die skeptische Richtung theilt sich in eine bloss verneinende und eine die Verneinung selbst wieder affirmativ begründende in der zweiten und dritten Academie. Zu beiden Gegensätzen gesellt sich dann in letzter Reihe das Gegenbild der vermittelnden Einheit in dem unphilosophischen, principienlosen Eklekticismus der vierten und fünften Academie.

Damit hatte die griechische Philosophie ihre letzten Tage erlebt, und der noch übrige dritte Zeitraum, die Zeit des gänzlichen Verfalls der Philosophie, gehört der römischen Bildung an. Statt der Einheit begegnet uns hier die gänzliche Auflösung der ohnehin schon principienlos gewordenen eklektischen Zusammenstellung der verschiedenartigen Fragmente der zertrümmerten Wissenschaft. Das subjective Element der Erkenntniss entkleidete sich, nachdem es seines Inhaltes bar

geworden, nun auch noch aller wissenschaftlichen Form, und an die Stelle der höhern Einigung von Form und Inhalt trat die blosse Identification philosophischer Gedanken mit den übrigen Formen der für das practische Leben zugeschnittenen Erkenntniss, oder die Negation alles Inhaltes in der Form, oder endlich die gänzliche Auflösung der Wissenschaft im Abwerfen der Form und des Inhalts einer organischen Erkenntniss. In die erste Bewegung theilten sich Dichter, Redner und Sentenzenschreiber; aus der entgegengesetzten dritten wuchsen die den einheitlichen Inhalt einer principiellen Wissenschaft zersplitternden Commentatoren und Schöngeister der Römerzeit hervor. Allen miteinander aber war das Bewusstsein der Unfähigkeit, etwas Eigenes, Neues und Bestimmtes zu erkennen, als gemeinschaftliche Grundlage geblieben, und diese gemeinschaftliche Grundlage, deren Wesen in der völligen Unwissenschaftlichkeit bestand, sprach sich in dem ausgebildeten Skepticismus aus, der die höchste Erkenntniss in dem Aufgeben aller bestimmten Erkenntniss gefunden zu haben glaubte.

II. *Die einzelnen Zeiträume der dritten Periode.*

A. Der erste Zeitraum

der dritten Periode der griechischen Philosophie.

A. Allgemeines Verhältniss des ersten Zeitraums der dritten Periode.

a. Ableitung desselben.

383. Die höchste Blüthe eines Reiches ist keineswegs die höchste Bürgschaft für die künftige lange Dauer desselben; vielmehr pflegt unmittelbar nach der höchsten Blüthe in der Regel der Verfall einzutreten. Die übermächtig gewordene Ausbildung der Kraft muss

ben von der griechischen Bildung.

die zu Grunde liegende Fähigkeit aufzehren. Es ist das Gesetz des Umschwungs, von einem Brennpunkte der Eklipse zum andern überzugehen. Diess ist der Fall bei jedem Organismus, welcher nothwendig abnimmt und sich aufzulösen beginnt, sowie die höchste Stufe seiner Ausbildung erreicht ist. Mit dieser Stufe ist er selber zwecklos geworden. Die durch seine Thätigkeit zu erreichende Wirklichkeit ist mit diesem Punkte erreicht und die Thätigkeit hört auf.

Dieselbe Erscheinung begegnet uns in der letzten Entwicklung der griechischen Philosophie. Durch Plato und Aristoteles hatte dieselbe ihre Fülle und Höhe erreicht. Aber eben dieser Punkt der höchsten Entwicklung bezeichnet den Umschwung der Bewegung, die, von der höchsten Höhe ausgehend, nun nur noch eine rückschreitende sein konnte. Die Thätigkeit des Denkens hatte ihr Ziel errungen, den ihr zu Grunde liegenden Stoff bewältigt, und war somit in ihrer eigenen Bewegung über die Möglichkeit eines höhern Fortschritts hinausgekommen. Eine Thätigkeit ohne einen weitern zu Grunde liegenden Stoff muss sich nothwendig zerstörend gegen sich selber richten.

b. Grundlage der Entwicklung dieses Zeitraums.

384. Mit Plato und Aristoteles beginnt darum mitten in der höchsten Blüthe der Philosophie auch schon der Verfall derselben. Ja der erste Grund dieses Verfalls ist schon vor Plato durch die sokratische Philosophie gelegt, und zwar eben dadurch in der griechischen Philosophie durch Sokrates gelegt, weil das Princip seiner Lehre nur durch übergewaltige Geister, wie Plato und Aristoteles, in seiner rechten Bedeutung begriffen und weiter geführt werden konnte. Eben dasjenige Princip, welches einen Plato und Aristoteles zur

Vollendung der philosophischen Erkenntniss drängte, konnte von kleinern Geistern nur missdeutet und zum Verderben der philosophischen Wissenschaft selber gebraucht werden.

Sokrates hatte in dem sittlichen Bewusstsein seines Strebens den ironischen Zweifel gegen die falschen Voraussetzungen seiner Vorgänger gerichtet und durch die subjective Gewissheit und den subjectiven Zweifel in der Erkenntniss den Kampf gegen eine falsche Philosophie bestanden. Wenn nun aber dieser Zweifel ohne ein innerliches, bleibendes Princip angewendet wurde, musste er nothwendig zu einer vollständigen Skepsis, zur Voraussetzung der Unhaltbarkeit jeder wissenschaftlichen Erkenntniss gelangen. Fürchtete man sich aber im Gegentheil vor einer solchen skeptischen Behandlung des Bestehenden, ohne die Bedeutung eines Princips zu begreifen, welches sich der skeptischen Untersuchung nur zur Negation des Falschen bediente, so musste man an das schon Gegebene unbedingt sich anschliessen und die von Andern gewonnenen Resultate der Erkenntniss so übernehmen, wie sie durch diese dem Inhalte und der Form nach dem Bewusstsein erworben worden waren.

c. Gliederung dieses Zeitraums in seine einzelnen Entwicklungsformen.

365. So reihten sich an Sokrates zwei entgegengesetzte Richtungen an, welche die dritte, durch Plato und Aristoteles fortgeführte, vorwärtsschreitende Bewegung zu beiden Seiten als negative Bestrebungen begleiteten. Die eine erscheint als die vorherrschend skeptische, und ist zunächst durch Pyrrho in das Bewusstsein eingetragen worden; die andere, welche bloss unbedingt annehmen wollte, was sie als Resultat vorfand, musste sich in dieser Passivität nothwendig an die herrschenden Systeme halten, und wechselte



mit diesen. Der wissenschaftliche Fortschritt des sokratischen Princips wurde aber nur mehr durch Plato erweitert und durch Aristoteles vollendet, und so wie der positive Fortschritt der Philosophie an diese drei persönlichen Träger desselben geknüpft war, so finden wir diesem gegenüber auch die negativ sich anschliessende Bildung in drei verschiedenen Schulen ausgeprägt. Die erste derselben, die an Sokrates unmittelbar sich hielt, behielt den Namen der sokratischen; die zweite, welche, von dem Ansehen Plato's getragen, als philosophische Schule sich geltend zu machen suchte, erhielt von dem Orte, an welchem Plato seine Lehre vorgetragen und seine Schüler sie ihm nachgesprochen, den Namen der academischen; und die dritte, aristotelische, von dem gleichfalls zufälligen Umstande, dass sie Aristoteles in den Gängen (περιπάτοις) des Lykäums vorgetragen, den der peripatetischen.

Erster Abschnitt

des ersten Zeitraums der dritten Periode.

Die Skepsis.

B. Die einzelnen Entwicklungsformen des ersten Zeitraums der dritten Periode.

a. Die Skepsis als Pyrrhonismus.

α. Ursprung der skeptischen Entwicklung im Allgemeinen.

386. Mit Sokrates war ein neues Erkenntnissprincip in das Bewusstsein eingeführt. Die Gewissheit des subjectiven Wollens wurde von ihm als Ausgangspunkt aller Erkenntniss festgehalten. Weil aber diese Gewissheit bloss als Ausgangspunkt von Sokrates gedacht war, so musste sie auch von der darauf gegründeten mittelbaren Gewissheit unterschieden werden. Diese unmittelbare Gewissheit war darum, hinsichtlich der wirklichen und vermittelnden Erkenntniss, auch wieder ohne objectiven Inhalt. Nicht des Wissens, sondern

des Nichtwissens war der Mensch durch sie gewiss. Wer nun die schwere Aufgabe der auf diesem Unterschiede des Wissens und Nichtwissens in dem ersten Acte des Bewusstseins erreichbaren Erkenntniss scheute, der durfte nur mit der einfachen Ungewissheit sich begnügen, und er hatte einen negativ allseitigen Anhaltspunkt einer, wenigstens scheinbar, philosophischen Lehre.

Schon die Cyniker hatten den Versuch gemacht, bei der bloss moralischen Gewissheit allein stehen zu bleiben und vermöge derselben die wissenschaftliche Erkenntniss als etwas Ueberflüssiges zu beseitigen. Noch weiter gieng in dieser falschen Auffassung der sokratischen Lehre von der natürlichen Unwissenheit des Menschen der Skeptiker Pyrrho. Auch er hielt zum Theil noch an dem * Sittenprincip der sokratischen Lehre fest, schloss aber an dasselbe unmittelbar die Folgerung an, dass dem Menschen alles Weitere gleichgültig sein müsse.

Der Name Skepsis bezeichnet somit in dieser Auffassung nicht so fast den Zweifel an irgend einer bestimmten Behauptung, als vielmehr die Unbestimmtheit und Unentschiedenheit des Urtheils gegenüber jeder Behauptung. Der Skeptiker ist nicht ein Zweifler schlechthin. Er entscheidet auch darüber nicht, ob man etwas bezweifeln

* Pyrrho aus Elis, ohngefähr 340 v. Chr. geboren, wurde zu den Sokratikern gerechnet. Von seinem Leben ist wenig bekannt. Das Meiste sind Anekdoten über seine Gleichgültigkeit bei verschiedenen Anlässen. So wird erzählt, dass er gleichgültig weiter gegangen sei, als sein Lehrer Anaxarchos, den er doch hoch verehrte, in eine Gebirgsschlucht gestürzt war, weil er Rettung doch für unmöglich hielt. Er soll den Alexander nach Indien begleitet haben. Schriften hat er nicht hinterlassen. Vergl. Diog. Laert. IX. 61. Euseb. praep. Ev. XIV. 18. Sext. Emp. adv. Mathem. I. 282.

müsse. Er bedenkt nur. Das Wesen der Skepsis ist die **Bedenklichkeit**; und zwar die absolute Bedenklichkeit; jene nemlich, die immer nur bedenkt, nie über sich hinaus und nie zum Urtheile kommt, sondern bleibt, was sie anfangs war, Bedenklichkeit.

β. Die einzelnen Lehrsätze des Pyrrhonismus.

387. Bestimmte Nachrichten über positive Aussprüche Pyrrho's haben sich um so weniger erhalten, als die spätern Skeptiker bei dem Pyrrhonismus immer ihre eigenen Lehrmeinungen abzuhandeln pflegten, und es sich darum schwer ausscheiden lässt, was hievon specifisch dem Pyrrho zugehört. Darin aber stimmen Alle überein, dass sie ihn als den Stammvater der skeptischen Richtung bezeichnen, wie sie in den von Aulus Gellius dem * Pyrrho zugeschriebenen Worten enthalten ist: „dass man von keinem Dinge auf der Welt bestimmt sagen könne, es sei **mehr** dieses oder jenes, **mehr** eines von beiden oder keines.“

Von **Timon**, dem Schüler des Pyrrho, berichtet Eusebius: ** „Timon sagt: Wer glücklich sein wolle, müsse auf folgende drei Punkte schauen: erstens, wie die Dinge von Natur seien; zweitens, auf welche Weise wir uns gegen sie verhalten sollen; endlich, was von dem so sich Verhaltenden übrig bleibe. Die Dinge nun seien, wie Jener (Pyrrho) beweise, indifferent und unstät und ununterscheidbar; deshalb seien unsere Wahrnehmungen und Meinungen weder wahr noch falsch. Deswegen dürfe man ihnen auch nicht Glauben schenken, sondern müsse unerschütterlich aller Meinung und Hinneigung auf eine Seite sich enthalten, von Jeglichem sagend, dass es nicht **mehr** sei, als es nicht sei, oder dass es sei und nicht sei. Bei

* Aul. Gell. XI. 5.

** Euseb. praep. Ev. XIV. 18.

solchen Verhältnissen nun, sagt Timon, bleibe nichts übrig, als erstens Verstummen, zweitens Unerschütterlichkeit."

γ. Einheitliche Bedeutung des Pyrrhonismus.

1. Sinn der pyrrhonischen Lehre.

388. Der philosophische Sinn dieser Worte beruht offenbar in der Unsicherheit und Ungewissheit aller Erkenntniss, welche insbesonders durch das Mehr oder Weniger, auf welchem in dem angeführten Satze der Nachdruck liegt, gegründet ist. Diese Ungewissheit richtet sich zunächst gegen die sinnliche Erkenntniss, gegen welche durch diese Quantitätsbestimmung zunächst protestirt wird. Es liegt dieser Aussage die Ueberzeugung zu Grunde, dass ein sicheres, gleichbleibendes Kriterium der einzelnen Unterscheidung nicht in der Sinnesanschauung gegeben sei. Mittelbar aber liegt darin auch die weitere Meinung, dass ein solches Criterium auch nirgend anderswo zu finden sei, und dass somit überhaupt jede Erkenntniss für den Menschen unzuverlässig sein müsse. Es wird der Wissenschaft jede Grundlage streitig gemacht, und der Erkenntniss mit der Nothwendigkeit einer unmittelbar im Bewusstsein liegenden Gewissheit auch jede Möglichkeit einer mittelbar gewissen Erkenntniss entzogen.

2. Einseitigkeit der pyrrhonischen Lehre.

389. Dass eine solche Läugnung jeder Gewissheit in letzter Entwicklung eine gänzliche Läugnung aller Wissenschaft und Philosophie in sich beschliesst, ist an sich klar. Ebenso leicht aber dürfte es zu begreifen sein, dass eine solche Negation der Wissenschaft ohne irgend eine Berechtigung ist. Die wissenschaftliche Berechtigung fehlt ihr durch das Aufgeben aller Wissenschaftlichkeit von selbst. Was zum vorhinein auf die Möglichkeit jeder Wissenschaft verzichtet, das kann auch nicht als wissenschaftliche Entgeg-

nung und Widerlegung derselben betrachtet werden. Die natürliche Berechtigung aber reicht über die Grenzen eines bloss subjectiven und negativen Verhältnisses nicht hinaus. Wer sich nicht die Mühe giebt, ein positives Princip zu begreifen, sondern es zum vorhinein einfach für eine Unmöglichkeit erklärt, der kann auch diesem positiven Principe gegenüber nichts in verneinender Weise behaupten, weil in diesem Gegensatze auch die Verneinung Affirmation des Eigenen und somit Position sein müsste. Positives aber kann ja nicht behauptet werden; also kann auch nichts widersprochen werden, und Pyrrho, wenn er seinem Satze treu bleiben will, kann unmöglich wissen, ob sein Satz ein Satz ist, oder keiner, und ob er Etwas behauptet hat, oder nicht, und ob seine Lehre mehr die seine, als nicht die seine ist. Da er aber eben doch redet, lehrt und behauptet, so thut er, was er nach seiner Lehre nicht kann, und kann nicht, was er doch können und thun will. In der letzten Consequenz muss darum der wahre Pyrrhoniker das Unterscheiden und Reden gänzlich aufgeben, oder aber, wenn er redet, seine Lehre aufgeben. Der Pyrrhoniker ist entweder kein Mensch oder kein consequenter Pyrrhoniker. Die sogenannte gänzliche Apathie ist eine einfache Unmöglichkeit, weil sie schon durch das Vermögen, sich irgendwie mit Bewusstsein zu verhalten, im Bewusstsein aufgehoben ist.

8. Philosophische Bedeutung der pyrrhonischen Lehre.

390. Die Bedeutung des Pyrrhonismus liegt darum zunächst in seiner Negativität. Durch die gänzliche Unfähigkeit, Etwas zu sein, durch die es ihm selbst unmöglich ist, in Wirklichkeit er selbst zu sein, fordert er die wirksame Fähigkeit und Thätigkeit des Gedankens zur positiven Ent-

wicklung auf. Während der Pyrrhonismus selbst nichts positiv negiren kann, ist er doch fähig, von einem Andern negirt zu werden, und diese Negation muss ihm von Seite der positiven Wissenschaft widerfahren. Er hat als natürliche Unfähigkeit das Recht, von der natürlichen Fähigkeit zu fordern, in dieser seiner Berechtigung anerkannt, d. h. als das nicht Seinsollende in der Wissenschaft von der wirklichen Wissenschaft aufgehoben zu werden. Wo darum in irgend einer Zeit eine Wissenschaft ohne Begründung ihres letzten Grundes sich erheben will, da tritt ihr mit Recht der Skepticismus gegenüber, und sobald sich zeigt, dass er ein wirkliches Anrecht an irgend eine wissenschaftliche Hypothese hat, da wird nothwendig diese Hypothese selbst in ebenso weit als unwissenschaftlich erklärt werden müssen, als die Theilnahme der Skepsis an derselben reicht. Nur wenn diese im Principe, im Grunde und in der Vermittlung vollkommen ausgeschlossen werden kann, wird die Wissenschaft eine positive. Da die Skepsis nicht an sich selber sein kann, so hängt sie sich an die Fersen des positiven Fortschritts des Bewusstseins, und sucht an diesem Fortschritte jede verwundbare Stelle, und dieser ist so lange nicht in seinem eigenen Besitze und Leben sicher, bis er alle Angriffe der Skepsis gänzlich abgewiesen. Was noch verwundbar ist von dieser Schlange der Negation in der menschlichen Erkenntniss, das muss auch an dem Gifte derselben sterben. So wie aber die Negation des Andern nichts mehr übrig behält, was sie negiren kann, stirbt sie selbst.

Der Stillstand der Philosophie in den ersten Philosophenschulen.

b. Der Stillstand der philosophischen Entwicklung unter den Schulen der drei letzten Philosophen der fortschreitenden Entwicklung.

α. Allgemeines Verhältniss der ersten Philosophenschulen.

391. Die von den drei letzten Systemen, welche die fortschreitende Bewegung der griechischen Philosophie beschlossen, benannten philosophischen Schulen sind zwar der Zeit nach von einander getrennt, fallen aber ihrer wissenschaftlichen Bedeutung nach, durch den völlig gleichen philosophischen oder vielmehr nichtphilosophischen Standpunkt unter denselben Artbegriff zusammen. Ihre Bedeutung ist der offenbare Stillstand der Philosophie, welcher durch jede dieser Schulen gleichmässig sich offenbarte, indem jede bei dem erhaltenen Principe stehen blieb, und sich mit dem begnügte, was der selbstthätige Geist Anderer geschaffen, ohne selbst wieder in dieser productiven Richtung vorwärts gehen zu wollen. Das Wesentliche eines philosophischen Princips liegt aber mit in seiner schaffenden Kraft, und wer diese nicht mitererbt, hat auch das eigentliche Princip nicht erhalten. Nur der ist ein wahrer Jünger seines Meisters, der nicht bloss den Namen, sondern auch seine Kraft erhalten, und gesendet ist, wie der Meister. Indem aber diese secundäre, schülerhafte Wissenschaft in sich des Fortschritts entbehrte, war sie durch diesen Stillstand gewissermaassen auch aus der Zeit hinausgefallen. Denn wo keine eigene Bewegung, da ist auch kein Maass derselben und keine Zeit. Während die Systeme, an deren Urheber sie sich hielten, allerdings vorwärts schritten, blieben sie selbst, die Nachbeter, ohne eigene Bewegung, und können darum mit Recht, da sie eigentlich keiner Zeit angehören, auch unter eine und dieselbe Zeit zusammengestellt werden.

Sie bilden in der zeitlichen Entwicklung der Philosophie jenen Punkt, in welchem zwei entgegengesetzte Bewegungen ineinander übergehen, und welcher eben darum selbst keine Bewegung mehr hat. Der Fortschritt der Philosophie hat in diesem Stillstand der eigentlich philosophischen Thätigkeit aufgehört, und die rückschreitende Bewegung ist ebenfalls noch nicht factisch eingetreten, weil die Jünger der grossen Meister die Lehre derselben nach Kräften festzuhalten suchen, und somit wenigstens äusserlich an dem Fortschritte theilnehmen. Es traten darum in dieser Zeit so viele Schulen hervor, als der Fortschritt selbst selbstständige Systeme zählte. Nur die drei genannten Schulen, die sokratische, academische und peripatetische, gehören darum diesem Zeitraume des Stillstandes der Bewegung an. Die spätern Phi- *

* Ein anderes Verhältniss ist es mit den vorausgehenden Schulen, z. B. mit der eleatischen und atomistischen. Diese traten nicht aus der lebendigen Bewegung des Fortschritts heraus, um sich als etwas Bleibendes und Bestehendes zu bewahren, sondern nahmen mit an dieser Bewegung Theil, und wurden darum von der darauffolgenden Bewegung mit fortgerissen, so dass nur das Princip, nicht aber die Schule übrig blieb. Sie wollten die Principien selbst weiter begründen, und waren darum mit der organischen Bewegung derselben dem Wesen nach Eins. Nicht an sie, sondern an das durch sie vertretene Princip schloss sich die nachfolgende Zeit an. Diese spätern Schulen aber wollten etwas sein für sich, und waren es auch, insofern als die spätere Zeit nicht an das fortschreitende Princip, sondern, im Gegensatze von den frühern, an den eingetretenen Stillstand sich anschloss. Der Stillstand hatte für die spätere Zeit jetzt mehr Wichtigkeit, als der Fortschritt, weil er als Uebergang den nothwendigen Anknüpfungspunkt für die entgegengesetzte Bewegung bildete.

losophenschulen Griechenlands traten schon wieder in eine gewisse, aber rückschreitende Bewegung ein.

β. Die einzelnen Schulen.

1. Die Sokratik.

I. Allgemeines Verhältniss.

392. Unter den drei den Stillstand der Philosophie bezeichnenden philosophischen Schulen dieser Zeit nimmt nothwendiger Weise die sokratische, um ihrer äusserlichen, zeitlichen Stellung willen, den ersten Platz ein. Zu den Sokratikern im eigentlichen Sinne gehören aber nur diejenigen Schüler des Sokrates, welche die sokratische Philosophie so zu bewahren suchten, wie sie ihnen überliefert war, ohne sie durch die Zurückführung auf irgend ein anderes vorausgehendes System objectiv begründen oder in den in ihr ruhenden Anlagen erweitern zu wollen. Ein solches Stehenbleiben ist zwar dem Wesen nach unmöglich; denn der subjective Geist eines Jeden muss zu Allem, was er von Aussen erhält, immer etwas von dem Eigenen hinzu thun, wenn er es zu seinem Eigenthume machen will. Nur äusserlich ist ein solches Festhalten möglich. In ihren Formen lässt eine solche Lehre vielleicht auf diese Weise sich bewahren, nicht aber in ihrem Inhalte. Die äusserste Treue des Festhaltenwollens ist eben darum kein treues Festhalten, weil es ein äusserliches ist.

II. Die einzelnen Er-

* 393. Wenn uns darum zunächst Xenophon als der treue Berichterstatter der sokratischen Phi-

* Xenophon, geboren um 400 v. Chr., ein vertrauter Schüler des Sokrates, und berühmt als Feldherr, Staatsmann und Schriftsteller. Seine schöne Schreibart erwarb ihm den Namen der attischen Biene, oder Muse. Seine philosophischen Schriften sind: seine „sokratischen Denkwürdigkeiten“, „die Apologie“ (von Vielen für unächt gehalten), „das Gastmahl“, ein Gegenstück des platonischen in jeder Beziehung.

losophie genannt wird, so hat es mit dieser Treue doch immer noch seine eigene Bewandtniss. Ein vollständiges Bild der sokratischen Philosophie bekommen wir durch Xenophon keineswegs. Auch Xenophon wollte etwas mit der sokratischen Philosophie und nicht sie selbst. Er wollte die sokratische Philosophie dem griechischen Publikum gegenüber als ein gebildeter Mann vertreten; er wollte zeigen, dass die sokratische Philosophie auch den Anforderungen des bürgerlichen und practischen Lebens entspreche, dass man ein Philosoph und doch ein brauchbarer und feingebildeter Mann zugleich sein könne. Deswegen sucht er an der sokratischen Philosophie vorzüglich die Seite der Nützlichkeit hervorzukehren.

scheinungen der Sokratik in Xenophon und Aeschines.

A. Xenophon.

Der Inhalt seiner vier Bücher sokratischer Denkwürdigkeiten geht darum im Wesentlichen immer darauf hinaus, zu zeigen, wie Sokrates durch Lehre und Beispiel seinen Freunden und allen Menschen sich nützlich gemacht habe. Es wird gezeigt, wie er in seinem Verhalten gegen die Götter und Menschen immer das Beste angestrebt, und hinsichtlich der Freundschaft, und selbst des bürgerlichen Lebens Allen die besten Rathschläge zu geben gewusst. Selbst den Künstlern und Handwerkern, und sogar den Hetären wusste er, nach Xenophon's Zeugniss, den besten Rath zu ertheilen, wie sie es in ihren Gewerben vorwärts bringen könnten. Vorzüglich aber gewannen edle und gutbegabte Jünglinge durch seinen Umgang.

So wusste Xenophon, der prosaische Gegenfüssler des göttlichen Plato, der Philosophie ihre populärste Seite abzugewinnen. Es möchte aber schwer zu glauben sein, dass diese Seite auch von dem durch seine Philosophie so unpopulär

gewordenen Sokrates angestrebt worden sei. Vielmehr scheint diese Seite weiter von der wahren sokratischen Philosophie entfernt zu sein, als die Idealisirung der sokratischen Gespräche durch Plato. Durch Plato erkennen wir doch in Sokrates auch noch den Philosophen. Xenophon zeigt uns höchstens noch hie und da den edlen Menschen, nirgends aber den grossen Denker, und sehr häufig den blossen Philister, der doch unter allen Menschen gerade Sokrates am wenigsten sein konnte. Gerade dadurch ist aber Xenophon der Liebling aller derer geworden, welche in der Philosophie nichts weiter, als den gemeinen Menschenverstand suchen. Er ist der Aeltervater des sämmtlichen philosophischen Pöbels der spätern Zeit.

B. Aeschines.

394. Näher an die sokratische Lehre scheint * ein anderer Schüler desselben, Aeschines, der durch den Beinamen des Sokratikers von dem gleichnamigen Redner unterschieden wird, sich gehalten zu haben. Von den drei ihm zugeschriebenen Gesprächen handelt das erste von der Tugend, das zweite vom Reichthume und der Glückseligkeit, das dritte vom Tode. Das erste erinnert an ein platonisches Gespräch desselben Inhalts, den Menon, dessen äusseres Resultat von Aeschines festgehalten wird, „dass nemlich die Tugend weder vom Unterrichte, noch von der Natur herrühre, sondern bei

* Aeschines (Diog. Laert. II. 60—64.), ein Athener, Zeitgenosse und Anhänger des Sokrates. Seine Gespräche sind herausgegeben von J. F. Fischer, Meissen 1788; übersetzt von J. G. Schultess, Zürich 1779; J. M. Heinze (mit Plato's Kriton, Dessau 1783, einzeln), Göttingen 1788.

Allen, die sie haben, ein Geschenk von Gott sei;“ das zweite sucht den Satz: „dass die weisesten Menschen und die rechtschaffensten beides zugleich seien, die glückseligsten und die reichsten,“ zu erweisen; das dritte schliesst sich an die sokratische Lehre von der Unsterblichkeit an, und behandelt dieselbe auf eine mehr mythische, als dialectische Weise. Ein eigentlicher, neuer Gedankeninhalt wird durch diese drei Gespräche offenbar nicht gewonnen. Doch sind sie noch eher der Form und dem Inhalte nach philosophisch zu nennen, als die xenophontischen Ueberlieferungen. * **

III. Philosophische Bedeutung der Sokratiker.

395. Von einem systematischen Zusammenhange kann weder bei den einen, noch bei den andern die Rede sein. Es lässt sich darum auch das Mangelhafte dieses Zusammenhangs nicht weiter verfolgen. Der Mangel derselben liegt nicht in der Einseitigkeit des Princips, sondern in der gänzlichen Abwesenheit eines solchen. Was dem Xenophon mangelt, ist nicht etwas Philosophisches, sondern eben die Philosophie selbst. Wie er sich selbst im Scheine der griechischen Philosophie gesonnt, ist er auch für die spätere Scheinphilosophie eine bedeutend scheinende Erscheinung.

2. Die ältere Academie.

I. Allgemeines Verhältniss.

396. Dass eine derartige Ausbildung der sokratischen Lehre keine weitere historische Folge haben konnte, liegt in der Natur der Sache, wie in den Verhältnissen der Zeit. Eine fortschreitende Bewegung des Denkens konnte sich an dieselbe nicht anschliessen, weil sie ein bloss stillstehendes und dem Inhalte nach sogar zurückschreitendes Princip des Denkens in sich aufgenommen.

---

* Aeschines, Gespräche, übersetzt von Schultess, I. Seite 11.

** Aeschines a. a. O. S. 15.

Die blosse stehenbleibende Annahme einer äusserlichen Autorität fand aber unmittelbar nachher in der platonischen Philosophie einen höher ausgebildeten Anhaltspunkt, durch welchen das Ansehen des Sokrates nothwendig verdrängt werden musste. Weil die fortschreitende Bewegung ein gesteigertes Princip gefunden, trat auch die passive Richtung der Philosophie jener Zeit dem neuen herrschenden Principe bei, und so entstand in äusserlicher Abfolge die auf das Ansehen Plato's gegründete academische Schule. Diese Academie, welche vom Speusippos, dem Schwestersohne und unmittelbaren Nachfolger Plato's, gegründet war, und welche wirklich noch an der platonischen Lehre, wenigstens im Allgemeinen, festhielt, wird von den spätern Schulen dieses Namens durch den Beinamen der älteren unterschieden. Die späteren Schulen dieses Namens haben nemlich mit der ersten nur noch den Ort und den Namen, aber keineswegs mehr die Lehre gemein.

II. Die einzelnen Anhänger der ältern Academie.
A. Speusipp.
B. Xenocrates.

* 397. Indess soll auch schon Speusipp von Plato abgewichen sein.

** Noch mehr aber war diess bei Xenocrates der Fall, welcher die, freilich auch schon in der platonischen Lehre liegende, Hinneigung zu der pythagoräischen Zahlenlehre überwiegend ausbil-

* Speusipp lehrte nicht lange, sondern trat nach acht Jahren seinen Lehrstuhl an Xenocrates ab. Er schrieb ein verlorengegangenes Buch. Vergl. Diog. Laert. IV. 2.

** Xenocrates, aus Chalcedon (Diog. Laert. IV. 6.), Schüler des Plato und Nachfolger Speusipps, stand wegen seiner Rechtschaffenheit und Tugend in hoher Achtung. Er war ungesellig und abstossend. Kenntniss der Mathematik forderte er als unerlässliche

dete. Von ihm berichtet Stobäus: „Nach Xenocrates * sind die Monas und die Dyas Gottheiten. Die eine, als männliche, hat im Himmel die Stellung eines Vaters und Herrschers; diese, die ihm der erste Gott ist, nennt er auch Zeus und Ungerades und Verstand; die andere, als weibliche, herrscht nach dem Rechte einer Göttermutter über das Loos dessen, was unter dem Himmel; diese ist ihm die Seele des Alls. Göttlich ist nach ihm aber auch der Himmel, und auch die feurigen Gestirne sind olympische Götter. Auch giebt es noch andere unsichtbare Dämonen unter dem Monde. Er meint auch, dass solche einwohnen den materiellen Elementen." Hinsichtlich der äussern Ausbildung der Philosophie wird ihm die Eintheilung in Logik, Physik und Ethik zugeschrieben, wie Diogenes Laertius versichert, welcher ** zugleich von ihm behauptet, dass er in Ableitung der Dinge von der Zahlenreihe am weitesten gegangen sei, und „die Seele als sich selbst bewegende Zahl" bestimmt habe. Vorzüglich muss er sich nach dem, was Simplicius berichtet, mit der Be- *** stimmung des Eins beschäftigt haben, und es klingt schon fast aristotelisch, wenn er sagt: „Der Theil sei etwas Anderes, als das Ganze, und da dasselbe nicht zugleich Eins und Vieles sein könne, weil entgegengesetzte Behauptungen nicht zugleich wahr sein könnten, so könne man nicht mehr zugeben, dass jede Grösse zugleich theilbar sei und wirklich Theile habe. Denn es gebe untheilbare Linien, von welchen es nicht mehr wahr

---

Vorbedingung, um zu seinem Unterrichte zugelassen zu werden. Sein Leben endete er erst mit dem zweiundachtzigsten Jahre. Ueber seine Langsamkeit im Auffassen erzählt Plutarch einige Anekdoten. Plut. de rect. rat. audiendi 18. de anima procr. I. de orac. 13. 17.

* Stob. ecl. phys. I. pag. 62.

** Diog. Laert. IV. 6. Vergl. Sext. Emp. adv. math. 147.

*** Simpl. phys. fol. 30 a.

sei, zu sagen, dass sie Vieles seien. So nemlich glaubte er die Natur des Eins zu finden und dem Widerspruche zu entgehen, wenn er behauptete, weder das Getheilte sei Eins, sondern Vieles, noch seien die untheilbaren Linien Vieles, sondern nur Eines."

C. Polemon, Krates und Krantor.

Als weitere Academiker werden noch Polemon,* Krates** und Krantor*** genannt. Es scheint, dass von ihnen eine philosophische Lehre nicht mehr zu berichten gewesen sei. Nur von Krantor wird erwähnt, dass er die platonischen Schriften erklärt habe.

III. Philosophische Bedeutung der ältern Academie.

398. Eine systematische Einheit des Gedankens lässt sich aus dem Berichteten nicht mehr herausfinden. Auch was Xenocrates sagt, ist nicht das Erzeugniss eines einheitlichen Gedankenganges, sondern nur der Versuch einer offenbar nicht gelungenen Erweiterung der platonischen Lehre in einzelnen Theilen, und der Begründung derselben durch ihr nicht angehörige Voraussetzungen. Die platonische Lehre war aus der pythagoräischen als höhere Entwicklung derselben hervorgewachsen, und das, was die Pythagoräer durch ihre Zahl gemeint, das war durch den platonischen Begriff der Idee in seiner metaphysischen Bedeutung ausgesprochen. Es konnte darum die pythagoräische

* Polemon, ein Athenienser, Schüler des Xenocrates, der aus dem ausschweifenden Jünglinge einen Philosophen machte, um 315 v. Chr. geboren. Schüler von ihm waren Arkesilaus und Zeno, der Stoiker. Vergl. Diog. Laert. IV. 16—20. Valer. max. VI. 9.

** Krates, Nachfolger des Polemon. Diog. Laert. IV. 21.

*** Krantor, Philosoph und Dichter, aus Soli in Cilicien. Er machte sich um die Ethik verdient; schrieb eine verlorengegangene Auslegung der Schriften des Plato. Diog. Laert. IV. 24. Cic. quaest. tuscul. V. 3.

Lehre wohl durch Plato, nicht aber Plato durch die pythagoräische Zahlenlehre erklärt und erweitert werden. Ein solcher Versuch konnte darum auch keine bedeutende historische Folge haben, indem er auch historischer Weise mehr als eine rückwärts, denn als eine vorwärts schreitende Bewegung erschien. Genügte die platonische Lehre in ihrer wissenschaftlichen Begründung nicht vollständig, so musste sie, wie diess Aristoteles unternahm, dem Principe nach weiter geführt werden. Eine Zurückführung auf die pythagoräische Zahlenlehre war aber lediglich ein Eingeständniss der Ungenügenheit des platonischen Lehrgebäudes, und zugleich der Unfähigkeit, das Unzureichende desselben durch freie wissenschaftliche Umgestaltung zu heben.

3. Die Peripatetiker.

I. Allgemeines Verhältniss.

399. Es trat in Hinsicht auf diese ältere Academie nothwendig bald derselbe Fall ein, wie bei der sokratischen Schule. Der positive Fortschritt bildete sich sein eigenes System, und die negative Ohnmacht schloss sich dann von selbst dem herrschend gewordenen neuen Principe an. An die Stelle der platonischen Schule trat in Folge dieses Umschwungs die peripatetische, die auf den Namen und das Ansehen des Aristoteles sich gründete.

II. Die einzelnen Peripatetiker.

A. Theophrast.

400. Als unmittelbarer Schüler und Anhänger des Aristoteles und als Haupt der peripatetischen Schule wird Tyrtamos genannt, welcher von seiner schönen Sprache den Namen Theophrastos erhielt, unter welchem er mehr, als unter *

* Theophrastos, von Aristoteles zuerst Euphrastos genannt, aus Eresus auf Lesbos, geboren 372, gestorben 287 v. Chr. Er soll gegen zweihundert Bücher geschrieben haben. Die wenigen, die sich erhalten haben, sind naturhistorischen Inhalts. (Vergl. Diog.

seinem eigene
Aristoteles sel
eigenthümliche
* kannt. Simpli
des Hauptes der
In seinem erste
Triebe, Begierd
wegungen, und
sprung; welche
tungen sind, die
ren, sondern in
und ihr Ziel,
göttlichere Theil
Alles vollendet.«

B. Straton. Etwas Aeh
** folger des A

Laert. V. 36. Aul. Gell. XII
V. 4. u. IV. 5.; acad. I. 9
Buch »von den Steinen«.
Dichtigkeit und dem Verhäl
lap., ed. J. Hill, Lond.
gärtner, Nürnb. 177
Wichtig ist auch s
sicht. Lib. de
G. Schneider
he Charakters
1798 u. 1800,
um, I. Bd. 3. H

in phys. VI.
aus Lamp
dem Be
totelis

„Auch Straton aus Lampsacus," sagt Simplicius, „stimmt * überein, dass die Seele bewegt sei, nicht nur die unvernünftige, sondern auch die vernünftige, indem er Bewegungen nennt die Thätigkeiten (ἐνεργείας) der Seele. In dem Buche über die Bewegungen sagt er nebst vielem Andern auch dieses: Immer ist der Denkende bewegt, wie auch der Sehende und der Hörende und Riechende; denn der Gedanke ist eine Thätigkeit des Verstandes, wie das Sehen des Gesichts. Dass nun die meisten Bewegungen Ursachen sind, nach welchen die denkende Seele in sich bewegt wird, welche zuerst von den Sinnen bewegt worden, ist klar. Denn was man nicht zuerst gesehen hat, darüber kann man nicht denken."

C. Die spätern Peripatetiker.

Als Peripatetiker werden noch Dikäarchos aus Messana und Aristoxenes aus Tarent, der Musiker; dann Lykon und Glykon aus Troas, ** *** und aus späterer Zeit Hieronymos von Rhodus, Ariston von Keos, Kritolaos von † Phaselis und Diodoros von Tyrus genannt. †† Eigene Lehrsätze aber sind von ihnen nicht bekannt.

III. Philosophische Bedeutung der

401. Aber auch aus dem, was von Krantor und Xenocrates bekannt ist, lässt eine Eigenthümlich-

* Simpl. in phys. Arist. f. 140.

** Aristoxenes, soll nach Suidas 452 Werke geschrieben haben. Von allen sind noch drei Bücher über die Harmonie übrig. Er lebte um 350 v. Chr. (Mahne, diatr. de Aristoxeno, Amst. 1793, 8.) Die Schriften desselben finden sich: Meibomii antiq. mus. auct. 7. Amst. 1652, 4.

*** Lykon, lebte von 299 bis 225 v. Chr., und lehrte 44 Jahre im Lykäon mit grossem Beifalle. Auch in Staatsgeschäften wurde er öfter verwendet. Diog. Laert. V. 65. Athen. lib. X.

† Hieronymos von Rhodus lebte unter Ptolomäus Philadelphus.

†† Kritolaos von Phaselis gieng im Jahre 156 v. Chr. als atheniensischer Gesandter nach Rom.

peripatetischen Schule.

keit und Selbstständigkeit der philosophischen Untersuchungen sich nicht erkennen. Die Bedeutung solcher Meinungen ist darum eine höchst untergeordnete. Die historische Entwicklung des Denkens muss sich entweder an das selbstständige Princip selbst halten, aus welchem solche einzelne Meinungen wie geistige Schmarotzerpflanzen hervorgewachsen sind, oder, wo sie dieses nicht vermag, mit dem Principe auch die einzelnen abgeleiteten Meinungen fallen lassen. Selbst wo eine spätere Entwicklung auf solche abgerissene Meinungen irgend ein Gewicht legt, geschieht dieses nicht um ihrer philosophischen Bedeutung willen, sondern aus dem Grunde irgend einer äussern unwissenschaftlichen Beziehung. Die peripatetische Schule theilt in diesem Sinne nothwendig das Loos der vorausgehenden academischen und sokratischen Schule.

3. Vergleichung der verschiedenen Schulen.

402. Bei einem weitern Vergleiche derselben zeigt sich ohnehin, dass alle drei die Unselbstständigkeit mit einander gemein haben. Alle drei gehören mit einander nicht mehr dem Processe der organischen Fortbildung des menschlichen Bewusstseins an, sondern fallen als blosse Auswüchse und mehr unorganische Producte der Zeit über den eigentlichen Organismus hinaus. Ausserdem, dass sie an verschiedene Autoritäten sich angeschlossen, ist kein wesentlicher Unterschied unter ihnen. Die Verschiedenheit liegt nicht in ihnen, sondern ausser ihnen, in den von ihnen äusserlich angenommenen Systemen. Ob aber die Unfähigkeit, eine eigene organische Entwicklung der Wissenschaft zu erzeugen, sich in einen so oder anders gefärbten Mantel hüllt, darum ändert sie ihr Wesen nicht. Im Verhältniss zu der fortschreitenden positiven

Bewegung des Denkens muss darum auch der Abstand der bloss äusserlichen Wiederholung von dem Principe ein um so grösserer sein, je durchgebildeter das Princip selber ist, von dem die Schule den Namen geborgt. Wie darum in der Richtung dieser drei Schulen zunächst allerdings ein blosser Stillstand der selbstständigen Bewegung des Bewusstseins in der äussern Erscheinung sich kund giebt, ist dieser Stillstand in seiner innern Beziehung zum menschlichen Bewusstsein schon ein Rückschritt.

C. Vergleichung der zwei sich gegenüberstehenden Entwicklungsformen des ersten Zeitraums der dritten Periode.

403. In dem nothwendigen Rückschritt, den der Versuch eines Stillstandes in die organische Entwicklung der Wissenschaft gebracht, liegt das gemeinschaftliche Verhältniss der drei genannten Philosophenschulen mit der gleichzeitigen Skepsis. Auch diese bezeichnet in ihrem äussern Auftreten den blossen Stillstand der philosophischen Bewegung. Weil der Skeptiker durch seine Bedenklichkeit nicht über den Anfang des Denkens hinauskommt, so kann er auch zu keinem weitern Resultate und höhern Principe gelangen. Der Fortschritt der Erkenntniss hört somit von selbst auf. Aber er hört nicht bloss auf, sondern wird durch diese skeptische Anschauung geradezu negirt. Der Fortschritt in seiner Negation wird aber nothwendig zum Rückschritt. Mit dem Inhalte des Denkens wird auch die Form aufgegeben werden müssen. Die in der Form liegende allgemeine Wahrheit der Erkenntniss geht mit der Gewissheit und Wissenschaftlichkeit zugleich verloren. Die Skeptiker, wie die Anhänger der drei Philosophenschulen stimmen somit in dem Aufgeben alles philosophischen Inhalts vollkommen mit einander überein.

Nur der Ausdruck dieser Uebereinstimmung in

Beziehung auf den Inhalt ist verschieden. Die einen nehmen mehr durch den Glauben oder das Vertrauen auf das Ansehen ausgezeichneter Denker einen ihnen fremden Inhalt einer bestimmten Philosophie auf, ohne selbst einen eigenen erwerben zu können oder zu wollen, setzen darum das von einem Andern Gelehrte als glaubwürdiges Dogma voraus. Die Skeptiker wollen ebenso wenig eine schon bestehende Lehre, als überhaupt eine bestimmte Erkenntniss anerkennen.

Hinsichtlich der Vermittlung des Wissens sind sie darum nicht bloss verschieden, sondern geradezu entgegengesetzt. Trotz dieser Ausschliessung gehören sie doch demselben einheitlichen Gattungsverhältnisse an. Es ist nur dasselbe Resultat, von den Einen auf positive, von den Andern auf negative Weise ausgedrückt. Die genannten Philosophenschulen sprechen die Unfähigkeit der weitern Entwicklung und Fortbildung der Wissenschaft in Beziehung auf bestimmte einzelne Systeme aus; die Skepsis aber thut diess in Beziehung auf jedes System. Durch beide ist der Ausgangspunkt der selbstständigen philosophischen Erkenntniss ebenso, wie die Erreichbarkeit eines einheitlichen Princips geläugnet, und diese Verneinung von Anfang und Ziel spricht sich wieder durch die gleichmässige Läugnung der selbstständigen wissenschaftlichen Vermittlung aus.

B. Der zweite Zeitraum

der dritten Periode der griechischen Philosophie.

A. Allgemeines Verhältniss dieses Zeitraums.

a. Grund-

404. Mit dem Stillstande, welcher durch den Dogmatismus und Skepticismus in die Philosophie eingetreten ist, war auch der Anfang eines immer

weiter gehenden Rückschritts schon gesetzt. Nichts kann in der zeitlichen Entwicklung wirklich stillstehen, und wie die fortschreitende Bewegung aufhört, beginnt auch schon, wenn gleich nicht immer äusserlich bemerkbar, die entgegengesetzte, nur in einem andern Kreise. Beide können daher auch wohl eine zeitlang nebeneinander stehen. So lange noch ein lebendiger Fortschritt da ist, wird der Gegensatz als blosser Stillstand erscheinen können; wenn aber die fortschreitende Bewegung aufhört, wird der scheinbare Stillstand in die Bewegung hinein- und nach dem entgegengesetzten Punkte fortgezogen werden. Sobald aber diese positive selbstthätige Bewegung ihr Ziel erreicht, tritt die Negation als das allein Herrschende hervor und durchwandelt den entgegengesetzten Weg, nicht stille stehend, bis Alles wieder verloren und aufgehoben ist, was die positive Thätigkeit gewonnen hatte. Der weitere Rückschritt ist seinem Anfange gemäss gleichfalls ein doppelter.

lage der Entwicklung in diesem Zeitraume.

405. Wie aber die rückschreitenden Bewegungen die Verneinung zu ihrem Inhalte gemacht hatten, so mussten sie in dieser Richtung wieder sich selbst verneinen, und darum in ihr eigenes Gegentheil sich umwenden. Hatten sie aber in sich selbst das Gegentheil von sich erzeugt, so trat aus diesem Resultate die innere Verwandtschaft beider hervor. Aus der factischen Gleichheit beider erwuchs dann der natürliche Versuch einer theoretischen Versöhnung derselben, einer Versöhnung, die nur durch das Aufgeben der Principien, also nur durch völlige Principienlosigkeit erreicht werden konnte. Zuvor aber mussten der Dogmatismus und Skepticismus noch ihre Bahn durchlaufen.

b. Entwicklungsgesetz.

Nur in seiner Unbeweglichkeit konnte der Pyr-

rhonismus sich einigermaassen getreu bleiben; so wie er sich aber bewegen wollte, schlug er in das Gegentheil von sich selber um und wurde zum Dogmatismus, indem er nothwendig auf die Voraussetzung einer unmittelbaren Gewissheit kommen musste. Auf diese Weise ergaben sich aus der in Bewegung gekommenen Skepsis die spätern Moralsysteme. Diesen gegenüber war die Dreizahl der vorausgehenden philosophischen Schulen auf den entgegengesetzten Weg angewiesen. Nur so lange, als die letzten drei Systeme der griechischen Philosophie in der zeitlichen Folge begriffen waren, konnte eines nach dem andern als eine solche Autorität angesehen werden. Waren sie aber alle drei als geschichtlich vollendete Systeme der spätern Zeit gleichmässig zugängig, so wurde die Wahl unter denselben nothwendig, und das gewählte musste gegenüber den andern vertheidigt werden. Als nächste Vertheidigung des einen erschien sofort die Polemik gegen die andern. Auf diesem Wege wurde die dogmatische Richtung nothwendig zur polemischen. Indem alle übrigen Systeme negirt werden sollen, um Eines festzuhalten, welches wieder nicht durch seine eigene principielle Bedeutung als das wahre geltend gemacht werden konnte, wurde mit der Polemik auch die Negation überwiegend, und blieb zuletzt noch allein übrig. Das objectiv negative Verhältniss gieng allmählig in das subjective über und wurde beim nächsten Schritte der Bewegung einfache Skepsis.

So bildeten sich also diese beiden Entwicklungsformen des Verfalls der Philosophie aus ihrem Gegensatze heraus, um zuletzt selbst wieder im weitern Gegensatze zu enden. Dogmatismus und Skepticismus erschienen gleich principienlos. Was

an ihnen brauchbar war, war nicht das Philosophische, sondern höchstens das Practische. Dem practischen Menschen aber konnte es gleichgültig sein, woher er seine Grundsätze nahm. Konnte er sie brauchen, so waren sie gut. Er war darum nicht sonderlich bedenklich in seiner Wahl, sondern sammelte von überall her, was ihm taugte. Diese Tauglichkeit war sein einziges Criterium, das bei dem Zusammensuchen ihn leitete. Dieses Ansammeln von Grundsätzen von überall her bildet den letzten Abschnitt dieses Zeitraums.

c. Entwicklungsstufen.

406. Es ergeben sich somit für diesen Zeitraum wieder drei von einander verschiedene Stufen der Entwicklung, von denen zwei der Zeit und Bedeutung nach neben einander stehen, der dritte aber in beiden Beziehungen auf sie folgt.

Die erste Entwicklungsstufe bildet der in dieser Zeit sich erhebende ethische Dogmatismus, der in seinem Ausgang mit der Skepsis und in seinem Grunde mit der sokratischen Lehre zusammenhängt. Die zweite Entwicklungsstufe ist durch die aus dem frühern Dogmatismus erwachsene und in der mittleren (der sogenannten zweiten und dritten) Academie ausgebildete Skepsis erfüllt. Die dritte Entwicklungsstufe bildet der spätere Eklektizismus.

Erster Abschnitt

des zweiten Zeitraums der dritten Periode.

B. Die einzelnen Abschnitte des zweiten Zeitraums der dritten Periode.

407. Bereits vor Aristoteles und gleichzeitig mit Plato hatte sich aus der sokratischen Philosophie das Bestreben entwickelt, das ethische Bewusstsein allein auszubilden, und Logik wie Physik nur nebenbei zu behandeln, inwiefern sie als dienende

a. Erster Abschnitt. Die Moralsysteme. α. Allgemeines Verhältniss.

Glieder des ethischen Lebens erschienen. Ein solches Bestreben war in seiner Wurzel unphilosophisch. Denn die Philosophie ist auf das Ganze und Einheitliche gerichtet. Es konnte sich dasselbe daher auch erst dann, als die eigentlich philosophische Bewegung durch Plato und Aristoteles in ihrer fortschreitenden Entwicklung vollendet war, weiter ausbilden. Nach ihnen mochten die vorher schon erwachten, auf's Einzelne gerichteten Bestrebungen um so mehr sich geltend machen, als die Aufmerksamkeit der Menschen, welche die höhere Einheit nicht mehr begreifen wollten und konnten, sich ohnehin vorherrschend dem Sonderheitlichen zugewendet hatte. Wie aber die ersten Anfänge dieser bloss ethischen Richtung in der cynischen und cyrenäischen Schule schon den Gegensatz in sich aufgenommen hatten, so musste dieser in der menschlichen Natur selbst begründete Gegensatz auch in der spätern Entwicklung wiederkehren. Je nachdem der Beweggrund, welcher den Menschen in seinem Bestreben leiten sollte, beschaffen war, musste auch der Begriff von Tugend und Glückseligkeit anders bestimmt werden. Der Beweggrund der menschlichen Thätigkeit konnte aber ebenso wohl in der vernünftigen Selbstbestimmung, wie in dem sinnlichen Triebe gesucht werden. Nur eine principielle Vermittlung dieses Gegensatzes war im Stande, das Verhältniss beider Beweggründe in der menschlichen Thätigkeit richtig zu bestimmen. Wo aber eine solche metaphysische Bestimmung fehlte, da musste nothwendig der Gegensatz in seiner ganzen Ausschliesslichkeit sich geltend machen. Darum finden wir in diesem Zeitraume des Verfalls der Philosophie diesen Gegensatz auch in seiner ganzen Ausschliesslichkeit

herrschen. Der ethische Dogmatism theilt sich in zwei unabhängig von einander ausgebildete Lehrgebäude, von welchen das eine rein auf den sinnlichen Trieb sich gründete, das andere aber, die Sinnlichkeit ganz ausschliessend, die unbedingte Herrschaft der vernünftigen Selbstbestimmung in der Moral zur Geltung bringen wollte. Das Letztere ist unter dem Namen der **Stoa** aufgetreten, das Erstere hat von seinem Begründer, **Epikur**, den Namen erhalten.

Die stoische Philosophie.

β. Die einzelnen Glieder dieses Abschnitts.

I. Die stoische Philosophie.

1. Allgemeines Verhältniss der stoischen Philosophie.

408. Die **stoische Philosophie** ist in ihrem Principe keine eigentlich neue Erscheinung. Die Cyniker hatten im moralischen Bewusstsein sich von demselben Grundgesetze leiten lassen. Es fehlte ihnen nur der positive Ausdruck und die ausgeführte dialectische Begründung. Indem sie behaupteten: der Mensch müsse die Glückseligkeit in sich selber finden, waren sie bereits auf dem Punkte, mit der spätern stoischen Lehre übereinstimmend, den Grundsatz auszusprechen, dass das Gesetz der vernünftigen Natur des Menschen, wenn es unbeschränkt ihn beherrsche, ihn auch glücklich machen müsse. Auf ein solches Gesetz hatte Plato in seiner Moral und Aristoteles durch die allseitige Begründung des Zweckbegriffs noch bestimmter hingewiesen. Die spätere Entwicklung konnte darum das Gesetz der Vernunft, welches die Eleaten bereits als absolutes hingestellt hatten, auch hinsichtlich des moralischen Bewusstseins als ein bereits anerkanntes Princip voraussetzen. Diese Erweiterung der eleatischen Lehre durch platonische und aristotelische Philosophie, und noch mehr ihre Anwendung und Beschränkung auf das moralische Bewusstsein,

* hat in Zeno von Kittion ihren hauptsächlichsten Begründer gefunden, und erhielt später, weil Zeno in der Stoa Poikile als Lehrer aufgetreten war, von diesem zufälligen Umstande den Namen der Stoa.

Die einzelnen Lehren der stoischen Philosophen werden aber von den spätern Berichterstattern so sehr durcheinander gemengt, dass es kaum möglich sein dürfte, die Unterscheidungslehre des Zeno im Gegensatze von allen übrigen spätern Stoikern für sich auszuscheiden. Nur der Gesammtausdruck der stoischen Lehre lässt sich in einer bestimmten Ordnung zusammenstellen. Um eine solche Zusammenstellung aber wird es, besonders in einer Zeit, in der ein neues Princip ohnehin nicht mehr aus den immer mehr vereinzelten Bestrebungen hervorwachsen konnte, zunächst sich handeln, ohne dass es einen bedeutenden Unterschied in der Lehre hervorbringt, wenn auch das Eigenthum der einzelnen ihr angehörigen Verfechter nicht überall scharf abgegrenzt erscheint. Da die Stoiker selbst bald mit der Physik, bald mit der Logik, dann wieder mit der Ethik die Darstellung ihrer Lehre begannen, so wird hierin gleichfalls der Zusammenhang entscheiden müssen, in welcher Ordnung die Theile einander folgen sollen.

---

* Zeno (geb. 340 v. Chr.) aus Citium oder Kittion auf Cypros, war zuerst Kaufmann, verlor sein Vermögen, gieng nach Athen, besuchte dort zwanzig Jahre lang verschiedene Philosophenschulen, und trat endlich selbst als Lehrer auf. Seine Mässigkeit und Rechtschaffenheit erwarben ihm die Achtung seiner Mitbürger. In einem Alter von achtzig Jahren tödtete er sich selbst. Von seinen Schriften ist nichts mehr vorhanden. Vergl. Diog. Laert. VII. 1. Athen. XIII. 563 u. 603.

Darin aber sind die Berichterstatter übereinstimmend, dass die Stoiker ihre Lehre in drei Theile, in die Physik, Ethik und Logik, getheilt haben. *

2. Die einzelnen Lehrsätze der Stoiker.
a. Stoische Lehrmeinungen überhaupt.
α. Die Physik.

409. Die Physik der Stoiker wurde von ihnen wieder in die Lehre von der Welt, den Elementen und den Ursachen geschieden. Die einzelnen Lehrsätze sind in ihren wesentlichen Bestimmungen: „Principien aller Dinge sind zwei, ein thätiges und ein leidendes. Das leidende ist die eigenschaftslose Substanz, die Materie; das thätige, Gott, der als Vernunft (λόγος) in ihr ist, und welcher von Ewigkeit Alles, was ist, durch sie hervorgebracht hat.“ „Zeno sagt, die Substanz aller Dinge sei die erste Materie, diese aber sei unsichtbar, und werde nicht mehr noch weniger; die Theile derselben aber blieben nicht immer dieselben, sondern würden auseinander und zueinander getrieben; die ganze Materie aber werde durchwohnt von der Vernunft des Ganzen, welche Einige das nach Nothwendigkeit Bestimmende (εἱμαρμένην) nennen, wie in der Zeugung den Samen.“ ** ***

„Sie sagen, es sei Ein Gott, und dieser sei Vernunft und Schicksal und Zeus, welcher mit vielen Namen genannt werde, und dieser habe vom Anfange die Materie durch die Luft in Wasser verwandelt, dann habe er die vier Elemente hervorgebracht.“ „Diesen, der Materie innewohnen-

* Gleichnissweise sagten sie von der Philosophie: „sie sei wie einem thierischen Leibe ähnlich, Logik sei Knochen und Sehne, Ethik das Fleisch, Physik die Seele; oder einem Eie zu vergleichen, Logik sei die Schale, die Ethik das Eiweiss, die Physik das Inwendige und Verborgene (der Dotter); oder wie ein Garten, Logik der Zaun, Ethik die Frucht, Physik Erde und Bäume; oder wie eine mit Mauern beschützte (Logik), schöne (Physik) und wohlverwaltete (Ethik) Stadt.“ Diog. Laert. VII. 40.

** Diog. Laert. VII. 134.

*** Stob. ecl. phys. 322.

den Gott dachten sich die Stoiker als ein bildendes Feuer (in Aehnlichkeit mit der Lehre Heraklit's), so dass die Welt durch den Uebergang des Feuers in die Luft, und der Luft in das Wasser, des Wassers in die Erde entstehe." „Die Welt, sagen sie darum, sei eine dreifache; zuerst der Gott selbst, welcher als der unveränderliche, unerzeugte Werkmeister die Substanz aller Dinge in sich selber aufnehme und wieder aus sich hervorbringe, und darum seine Eigenschaft aus aller Substanz habe; dann das ganze glänzende Reich der Gestirne, und drittens das, was aus beiden zusammengesetzt ist." „Die Welt aber werde regiert durch Vernunft und Vorsehung." „Sie sei als ein beseeltes und vernünftiges Wesen eine einige, begrenzte, kugelförmige Gestalt." „Um sie ist das unendliche, körperlose Leere ausgegossen; in der Welt aber ist nichts leer, sondern Alles durch eine wunderbare Einheit verbunden. Auch die Zeit ist unkörperlich." „Die Welt ist veränderlich, sowohl im Ganzen, wie in ihren Theilen." „Gott aber ist ein unsterblich und vernünftiges lebendiges Wesen, vollkommen und glückselig, allem Bösen fremd; durch seine Vorsicht die Welt und Alles, was in der Welt ist, beherrschend. Er habe nicht menschliche Gestalt, sei aber übrigens der Werkmeister von Allem und der Vater Aller." „Die ganze Welt und der Himmel ist göttlicher Substanz," „die Natur aber ein Zustand, der die Bewegung aus sich selbst hat, nach einem vernünftigen Keime entwickelnd und wieder in sich aufnehmend, was aus ihr besteht." „Alles aber werde nach Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit aber ist die Reihenfolge der Dinge oder die die Welt beherrschende Vernunft. Das allen Dingen zu Grunde Liegende aber ist die Materie. Sie wird weder grösser noch kleiner; Körper aber ist die begrenzte Materie. Die Natur ist ihnen ein bildendes Feuer, auf seinem Wege nach Erzeugung strebend. Diess aber sei der Geist des bildenden Feuers, die Form in sich zu haben."

„Die Seele aber hat Empfindung und Vernunft, und sie

sei der uns eingeborne Geist. Darum sei sie Körper und nach dem Tode fortdauernd und doch der Veränderlichkeit unterworfen. Die Seele des Universums sei unvergänglich, und *dieser Theile* seien die Seelen der beseelten Wesen.“ „Die Seele aber sei ein warmer Hauch, durch welchen wir athmen, und von welchem wir bewegt werden.“ „*Theile der Seele* aber, sagen sie, seien *acht*: die fünf Sinne und die in uns liegenden Keime der Vernunft, dann die Stimme und die Rede. Das Leitende und Herrschende der Seele aber sei das Vernünftige, in welchem die Einbildungen und Begierden entstehen und von woraus hervorgeht das Wort; dieses aber sei im Herzen.“ *

„Wenn der Mensch geboren werde, verhalte sich der herrschende Theil der Seele wie ein zum Beschreiben geeignetes Blatt; in dieses werde von den *Wahrnehmungen* jegliche einzeln eingeschrieben. Von den Wahrnehmungen entstehen einige als natürliche, andere durch unsere Kenntniss und unsern Fleiss. Diese nun werden allein Wahrnehmungen genannt, jene aber auch Annahmen (προλήψεις).“ **

„*Criterium* der Wahrheit nun ist die *begriffene Vorstellung* (καταληπτικὴ φαντασία). Vorstellung aber ist Abdruck (τυποσις) in der Seele.“ „Von den Vorstellungen sind einige glaubwürdig, andere unglaubwürdig, andere zugleich glaubwürdig und unglaubwürdig, andere weder glaubwürdig noch unglaubwürdig. Glaubwürdig sind die, welche *nicht* widerstrebende Bewegungen in der Seele bewirken.“ „Von den glaubwürdigen oder unglaubwürdigen Vorstellungen sind die einen wahr, die andern falsch, die dritten wahr und falsch, die vierten weder wahr noch falsch. Wahre sind nun die, aus denen ein wahrer Satz gebildet werden kann.“ „Von den wahren Vorstellungen sind einige begriffen, andere nicht. Nicht begriffen sind die, welche ***

---

* Diog. Laert. VII. 142 — 159.

** Diog. Laert. VII. 54.

*** Sext. Emp. adv. mathem. VII. 227.

sich auf eine bloss leidende Weise ergeben. Begriffen ist die Vorstellung, welche der Abdruck eines Existirenden und diesem nemlichen Existirenden gemäss ist, sowie ein solcher von einem nicht Existirenden nicht sein würde.“ „Die ältern Stoiker nun sagen: Criterium der Wahrheit sei diese begriffene Vorstellung, die spätern haben hinzugesetzt: und die kein Hinderniss hat.“ *

β. Die Logik.

410. Diesem gemäss sagen nun die Stoiker, indem sie von der Vorstellung zum Denken übergehen: „Drei seien unter einander verbunden, Wissenschaft, Meinung und die in die Mitte zwischen diese geordnete Auffassung (κατάληψις). Von diesen sei die Wissenschaft die sichere, ewige und im Denken unveränderliche Auffassung, Meinung die veränderliche und falsche Zustimmung, Auffassung aber die Zustimmung zwischen jenen, welche der begriffenen Vorstellung entspricht, die wahr ist und nicht falsch sein kann. Wissenschaft besitzen nur die Weisen, Meinung nur die Schlechten (φαῦλοι), Auffassung sei beiden gemeinsam, und diese sei das Criterium der Wahrheit.“ **

Um nun den Begriff zu construiren, lehrten sie: „Drei seien unter einander verbunden, das Bezeichnete, das Bezeichnende und der Gegenstand. Von diesen sei das Bezeichnende das Wort (φωνή), das Bezeichnete das Ding (τὸ πρᾶγμα) selbst, und welches von jenem angegeben wird und welches wir auffassen, indem es für unser Erkenntnissvermögen zugleich mitexistirt, die Barbaren aber nicht bemerken, obschon sie das Wort hören; der Gegenstand aber sei das äusserlich zu Grunde Liegende. *** Sie unterscheiden das Wort von der Rede; das Wort als Laut, inwiefern es auch Nichts bezeichnen kann,

* Sext. Emp. adv. mathem. VII. 242 sq.
** Sext. Emp. adv. mathem. VII. 151.
*** Sext. Emp. adv. mathem. VIII. 11.

die Rede, inwiefern durch dieselbe die Dinge bezeichnet werden. Die Rede wird darum gebildet aus dem, was gesagt (realiter bezeichnet) werden kann; gesagt werden kann aber, was gemäss der vernünftigen Vorstellung besteht. Darum sei von dem Empfundenen und dem Gedachten einiges wahr, nicht aber das Empfundene schlechthin, sondern durch die Beziehung auf das ihm entsprechende Gedachte. Für das Denken aber ist Einiges möglich, Anderes unmöglich, Einiges nothwendig, Anderes nicht nothwendig. Möglich, was ohne äussern Widerspruch als wahr, unmöglich, was als solches gar nicht nachgewiesen werden kann. Nothwendig, was, wenn es wahr ist, nicht falsch sein kann, nicht nothwendig, was wahr ist, aber auch falsch sein kann, wenn nichts Aeusseres entgegensteht."

Aus der wahren Vorstellung wird ihnen somit das Wort und der Begriff entstehen; diese aber werden wieder durch die Dialectik zur vollen Wahrheit verbunden. „Die Dialectik aber ist die Wissenschaft des Wahren, Falschen und Indifferenten, und besteht ihren Theilen nach aus der Kenntniss des Bezeichneten und der Stellung der Worte. Ohne sie kann der Weise die Fehler im Reden nicht vermeiden, weil durch sie das Wahre von dem Falschen unterschieden wird. Alle Dinge aber werden durch die Forschung, welche im Worte liegt, erkannt; sowohl die, welche der Natur angehören, als was sich auf die Sitten bezieht." *

γ. Die Ethik.

411. Hinsichtlich der Sitten nun sagen die Stoiker: „sei es der erste Trieb des lebenden Wesens, alles das zu schützen und zu erhalten, was ihm vom Anfang durch die Natur angehört; es sei darum falsch, dass der erste Trieb der beseelten Wesen auf die Lust gehe. Von der Natur des Menschen sagt darum Zeno, ihr Zweck sei, mit der Natur übereinstimmend zu leben; das

* Diog. Laert. VII. 45 sq.



ist aber, der Tugend gemäss zu leben, weil wir von der Natur zu dieser geführt werden. Der Natur gemäss leben heisst daher so viel, als leben gemäss der Erfahrung dessen, was sich naturgemäss ereignet. Unsere Natur aber ist ein Theil der Natur des Universums. Es wird darum der Zweck des Lebens darin bestehen, zu leben gemäss der eigenen und der allgemeinen Natur, und nichts zu thun, was durch das gemeinschaftliche Gesetz verboten ist; dieses gemeinschaftliche Gesetz aber ist die in alle sich ergiessende Vernunft."

„Das aber sei die Tugend und Glückseligkeit des Menschen, wenn Alles vollführt wird nach der Uebereinstimmung, welche in jedem Wesen gesetzt ist, vermöge des alle beherrschenden Willens. Die Tugend sei darum die Empfindung dieser Uebereinstimmung, und sie selbst sei um ihrer selbst willen, nicht wegen irgend einer Furcht oder Hoffnung, noch wegen irgend etwas, was ausser ihr ist; in ihr selbst bestehe darum das glückselige Leben."

„Die Tugend ist dreifach; die eine ist eine gewisse, Allen gemeinschaftliche Vollkommenheit, wie die einer Statue, die andere ist ein unsichtbarer Zustand, wie die Gesundheit, die dritte ist eine gewisse speculative Erkenntniss, wie die Klugheit. Darum ist sie auch lehrbar. Die einen von den Stoikern nahmen zwei Tugenden an, die thätige und beschauliche; die andern drei, eine vernünftige, eine natürliche und eine sittliche; andere vier und mehrere. Im Allgemeinen aber unterschieden sie zwischen den ersten und den diesen untergebenen Tugenden. Als erste oder principielle Tugenden bezeichneten sie Klugheit, Standhaftigkeit, Gerechtigkeit und Mässigkeit."

„Gut nennen sie das nach seiner vernünftigen Natur Vollkommene; Tugend aber heissen sie, was die Handelnden dieser ihrer Handlung wirklich theilhaft und thatkräftig macht. Das einfache Gut ist die Wissenschaft, und die immer gegenwärtigen Güter sind die Tugenden. Das Gute

aber ist, was dem Menschen Alles erwirbt, das Angenehme, das Nützliche, das Sittliche, das Schöne, das Wünschenswerthe und Gerechte."

„Sie sagen aber, dass das Sittliche (*honestum*) allein das Gute sei, und diess sei zugleich auch die Tugend und was der Tugend theilhaft ist. Zugleich glauben sie, dass alle Güter gleich seien, und dass alles Gute vorzüglich begehrenswerth sei, und weder Vermehrung noch Verminderung zulasse. Pflicht aber nennen sie Alles, wofür man einen vernünftigen Grund, um dessentwillen man es thut, angeben kann."

„Die unvernünftige und ausser der Natur liegende Bewegung, oder die unmässige Aufregung des Gemüths ist Leidenschaft. Der vorzüglichsten Leidenschaften sind vier: Schmerz, Furcht, Begierde und Lust. Die Lust ist ein unvernünftiges Verlangen nach dem, was begehrenswerth scheint. Die Gemüthsbewegungen unterscheiden sich in schlechte und gute. Der guten sind drei: Vergnügen, Vorsicht, Wille. Das Vergnügen ist das wohlgefällige und bleibende Gegentheil des Schmerzes, oder die vernünftige Lust. Die Vorsicht ist ein vernünftiger Abscheu vor dem Bösen, entgegengesetzt der Furcht, die ein unvernünftiger Abscheu ist; der Weise aber sei nie in Furcht, wohl aber auf seiner Hut. Der Begierde entgegengesetzt ist das vernünftige Streben oder der Wille."

„Der Weise ist darum immer frei von Unruhe. Er ist fromm und gottesfürchtig, weil er des göttlichen Rechts kundig ist; nicht minder frei und König; denn die Niemanden schädliche Herrschaft ist die königliche, und diese eignet allein dem Weisen. Er bewundert nichts, was unverhofft ihn überrascht, thut Allen Gutes, ist mit Einem Worte Alles."

„Die Tugenden sind so innig mit einander verbunden, dass, wer eine hat, alle hat. Ferner behaupten sie, zwischen Tugend und Laster sei kein Mittleres; dann, das Sittliche allein sei gut, und genüge sich selbst zum glücklichen Leben. Auch gefällt ihnen, zu sagen, man müsse die Tugend

immer üben; ferner, das Recht sei von Natur, nicht durch Uebereinkunft, und ebenso das Gesetz. Auch behaupten sie, der Weise könne vernünftigerweise sich auch wohl das Leben nehmen, um des Vaterlandes, oder der Freunde, oder seiner selbst willen, um sich den Schmerzen, der Verstümmlung, der Krankheit, wenn sie unheilbar ist, zu entziehen."*

b. Abweichende Lehrsätze der einzelnen Stoiker.

α. Ariston.

412. In den allgemeinsten Grundsätzen der Logik, Physik und Ethik stimmen alle Stoiker überein. Nur in den Beziehungen und Eintheilungen sehen wir sie von einander in einzelnen Punkten abweichen. Diese Abweichung führt aber immer nur auf einzelne Meinungen hinaus. Was Diogenes Laertius von den Schülern Zeno's anführt, bezieht sich immer nur auf solche, mit der ganzen Lehre dem Wesen nach zusammenhängende, und nur in der Stellung und Form abweichende Anschauungen.

Wenn von Ariston von Kios gesagt wird, dass er die Ethik als die einzig nothwendige Wissenschaft erklärte,** so hängt das offenbar mit der Stoa und ihrer ganzen Stellung zur Geschichte auf's Innigste zusammen, und wenn er dem Zeno gegenüber alles Mittlere zwischen der Tugend und ihrem Gegentheil läugnete, so ist diess wesentlicher Grundsatz der stoischen Lehre, die nur den ausschliessenden Gegensatz, nicht aber die vermittelnde Einheit erkannte.

β. Herillus.

Eher könnte man vom Herillus von Karthago sagen, dass er durch die Unterscheidung von zweierlei Lebenszwecken, „einem unbedingten, der in der Erfüllung der vernünftigen Bestimmung des Menschen, und einem bedingten, der in den äusser-

* Diog. Laert. VII. 87 — 134.

** Stob. serm. 78. pag. 446.

lichen Verhältnissen liegt," einem spätern Eklekti- * zismus den Eingang in die stoische Lehre vorbereitet habe. Er selbst aber schloss diese Uebertragung des reinen Vernunftzwecks in das bürgerliche Leben von der Würde des wahren Philosophen noch genügend aus, indem er den bedingten Zweck nur für die Nichtweisen entscheidend sein liess.

γ. Kleanthes.

Der eigentliche Nachfolger Zeno's, als Lehrer der Stoa, Kleanthes aus Assos, unterschied ** sich im Wesentlichen nicht von Zeno, und wenn er „das Beherrschende der Welt in der Sonne fand", so war das immer noch keine Abweichung *** von den wesentlichen Grundsätzen der stoischen Physik.

δ. Chrysippus.

Am weitesten ausgebildet wurde die stoische Lehre durch Chrysippus. Aber auch er brachte † nichts wesentlich Neues zu der bestehenden Lehre

---

* Diog. Laert. VII. 165.

** Kleanthes aus Assos in Lykien, lebte etwa 250 v. Chr., war zuerst Schüler des Cynikers Krates und dann des Zeno. Den Tag über arbeitete er im Taglohn und verwendete die Nacht zum Studium. Als Nachfolger Zeno's in der Stoa wurde er zugleich Gegner des Begründers der zweiten Academie, Arkesilaus. Er erreichte ein sehr hohes Alter. Von ihm haben wir noch einen Hymnus auf den höchsten Gott, den uns Stobäus erhalten hat. (Uebers. in Rixner's Geschichte der Philosophie, Bd. I. Beil. S. 94. Ed. L. W. Sturz, Lips. 1785, 4. Griechisch und deutsch von H. H. Cludius, Gött. 1786, 8. Deutsch von Gedike im deutschen Museum, 1778, Heft 7. Herder's zerstreute Blätter, 2. Sammlung, Seite 209.) Die übrigen Schriften (59 werden angegeben) sind verloren. Vergl. Diog. Laert. VII. 180. Stob. ecl. phys. pag. 528 — 542. Suidas, de Cleanth.

*** Diog. Laert. VII. 139. Stob. ecl. phys. pag. 542.

† Chrysipp, geboren 240 v. Chr. zu Soli in Cilicien, Schüler des Kleanthes, war ein starker Dialectiker und fruchtbarer Schrift-

* hinzu, und wenn er nach Cicero's Versicherung behauptete, „dass alles Uebrige um der Menschen und Götter willen entstanden sei, diese aber um der Verbindung und Gemeinschaft unter einander willen seien;“ so ist das wieder nur mit der ganzen stoischen Anschauung übereinstimmend. Es ist mehr die allseitig begründende Gelehrsamkeit, was Chrysipp der Stoa noch hinzugefügt, als irgend eine wesentliche Modification. Aus dieser allseitigen Begründung erklärt sich auch sein Versuch, die Entstehung des Uebels in der Welt zu erklären, was ihm freilich nur schlecht gelang, wenn er lehrt: „Das Uebel sei nicht im ursprünglichen Plane der Natur gewesen, aber, indem der Urheber der Welt Vieles und Grosses hervorbrachte, und überall das Geeignetste und Nützlichste bereitete, lagen andere verwandte und mit dem, was er bildete, zusammenhängende Unbequemlichkeiten nahe; diese aber seien nicht von Natur, sondern durch die nothwendige Folge. Wie nemlich in den Menschen die Tugend durch den Plan der Natur erzeugt wurde, entstanden auch die Laster durch den verwandten Gegensatz. Nichts ist thörichter, als zu meinen, dass das Gute sein könnte, wenn nicht auch das Böse wäre. ** Denn kein Gegensatz kann ohne den andern sein.“

e. Diogenes

Als weitere Anhänger der stoischen Lehre werden aus jener Zeit noch D i o g e n e s aus Babylon, ***

---

steller. Er soll über 700 Schriften verfasst haben, was möglich ist, wenn er, wie gesagt wird, über alle Gegenstände anführte, was frühere Philosophen darüber gesagt. Er wurde 83 Jahre alt. Aus seinem Buche „de fato“ sind noch Bruchstücke übrig. (H. Grot. sentent. Phil. D. Richter, de Chrisippo, Lips. 1738.) Vergl. Diog. Laert. VII. 179. Cic. de Div. lib. 3. Plut. de stoic. par. I. 1035. Aul. Gell. XI. 12.

* Cic. de nat. Deor. I. 15.

** Aul. Gell. VI. 1.

*** D i o g e n e s von Babylon, oder vielmehr von Seleucia am Ti-

der Nachfolger Chrysipps, und der Schüler und Nachfolger des Diogenes, Antipater von Tarsos, genannt. Eigens ihnen angehörige Lehren sind übrigens nicht überliefert, wenn man nicht etwa den Widerspruch des Letztern gegen seinen Lehrer, welcher behauptete, „dass mehrere Untergötter sein könnten,“ als eine solche bezeichnen will.

und Antipater. *

413. Im Allgemeinen und dem Grundgedanken nach blieb die stoische Lehre unter den Händen ihrer spätern Bearbeiter immer dieselbe. Der Grundgedanke derselben aber liegt in dem Principe, dass Alles nur durch seine Vernunftgemässheit bestehen könne. Das Denken, Handeln und Sein ist alles durch die herrschende Vernunft bestimmt. Dieses Herrschende muss darum auch das Ziel alles vernünftigen Handelns sein, so wie es der Grund des vernünftig geordneten Seins ist. Diese Vernunft ist das nothwendige Naturgesetz, welches alle einzelnen Glieder derselben zu einer nothwendigen Einheit verbindet. Diese Einheit bringt Alles hervor und beherrscht Alles, ist das unabänderliche Gesetz alles Lebens, dem sich Alles unterwerfen muss. Es muss darum auch in der Erkenntniss gelten, wie in dem Sein.

3. Wissenschaftliche Bedeutung der stoischen Philosophie.

a. Systematischer Zusammenhang der stoischen Lehrsätze.

Nur eine diesem Gesetze gemässe Erkenntniss ist wahr. Diese Erkenntniss ist darum zwar bedingt durch die sinnliche Anschauung und die daraus abgeleitete Vorstellung, das Criterium der

gris, wurde durch seine Sendung nach Rom (im Jahre Rom's 598) berühmt. Er soll sich durch seine Bescheidenheit und Klarheit der Rede ausgezeichnet haben. Starb in einem Alter von 88 Jahren. Diog. Laert. VI. 81. Cic. Acad. II. 3.; de fin. III. 10. 15.; de offic. III. 12.

* Plut. de stoic. repugn. 1051.

Wahrheit dieser Vorstellungen aber liegt in dem dem Menschen von Natur aus innewohnenden Bewusstsein von diesem Alles beherrschenden Gesetze. Es bedarf darum auch noch der dialectischen Prüfung der Vorstellungen, um die vernünftige Erkenntniss der Wahrheit sich zu erwerben. Darum kann auch nur der Weise vernunftgemäss handeln, und nur der Weise tugendhaft sein.

T u g e n d ist Uebereinstimmung des menschlichen Strebens mit dem Vernunftgesetz; das Vernunftgesetz ist aber auch Naturgesetz; darum ist Tugend Uebereinstimmung des Menschen mit sich und der Natur, d. h. mit dem in ihm und in der ganzen Natur niedergelegten Vernunftgesetz. Aus dieser Uebereinstimmung geht das sittliche und in Folge dessen auch das glückselige Leben mit Nothwendigkeit hervor. Der Mensch als Vernunftwesen ist wesentlich auch zum vernünftigen Handeln, zur Tugend und der daraus hervorgehenden Glückseligkeit berufen. Es versteht sich darum gleichsam von selbst, dass die Tugend um ihrer selbst willen sei; denn sie beschliesst den Grund wie das Ziel aller Thätigkeit in sich. In ihr ist ebenso nothwendig die Vernunft, wie die Seligkeit, und der Weise, welcher sie besitzt, besitzt durch sie (wenigstens theoretischer Weise) Alles.

b. Einseitigkeit der stoischen Philosophie.

414. Diesem Schlusse steht freilich die Wirklichkeit oft in ziemlich schroffem Widerspruche gegenüber. Gegen diesen Widerspruch der Wirklichkeit hatten die Stoiker ihrem Moralprincipe eine so breite logische und physische Unterlage zu geben gesucht. Diese Grundlage selbst aber bewies, dass sie dem von ihnen aufgestellten Moralprincipe nicht an sich und unbedingt schon vertrauen konnten. Inwiefern es ein philosophisches Princip sein sollte,

konnte es einer metaphysischen Begründung unmöglich ganz entbehren.

War aber das Princip neu, so musste auch die Begründung neu sein; denn nur aus geänderten Vordersätzen ergiebt sich ein anderer Schlusssatz. Statt dessen aber blieben die Stoiker hinsichtlich der Begründung ihrer Lehre bei den schon gewonnenen Resultaten der speculativen Philosophie stehen, und verfuhren in metaphysischer Beziehung eklektisch, indem sie, wie von Plato, so auch von Aristoteles und allen übrigen bedeutenden Vorgängern, einzelne ihnen zusagende Grundsätze entlehnten. *

Vor Allem fehlte das Princip und die Einheit. Wie kann man auf eine principielle Weise einige von den Lehrsätzen eines geschlossenen philosophischen Systems entlehnen, und andere verwerfen, ohne das Princip, aus welchem im Systeme beide hervorgegangen, auch nur in Vergleichung zu bringen? Die Grundsätze des Aristoteles beziehen sich alle auf ein einziges Princip, und die Logik, wie die Physik stimmen mit dem ethischen Princip, dessen Wesen in dem Begriffe des Mitt-

* Freilich unterliessen sie dabei nicht, in andern Beziehungen wieder diesen ihren Vorgängern, denen sie ihre Lehrsätze schuldeten, gegenüberzutreten, indem sie den einen Grundsatz eines solchen Systems annahmen, den andern verwarfen. So nahmen sie von Aristoteles einen grossen Theil der Physik und Logik, und erweiterten und beschränkten, je nachdem es ihrer Hypothese gemäss schien; Anderes aber, z. B. den Begriff des Mittleren, der dem aristotelischen System so wesentlich angehört, verwarfen sie wieder. Auf diese Weise erschienen ihre Grundsätze neu, und waren es nicht; nur das Einzelne war hier und da erneuert, aber nicht neu gebildet, sondern nur entlehnt. Den Stoikern gehörte bloss die Art der Zusammenstellung dessen an, was Andere in anderer Ordnung schon anderswo gelehrt.

leren liegt, überein. Beide begründet aber Aristoteles selbst wieder auf eine principielle Weise. Sieht man jedoch die Logik und Physik der Stoiker an, so wird man auch den Mangel der metaphysischen Einigung derselben finden. Woher soll den Stoikern das Criterium der Wahrheit aller sinnlichen Vorstellungen kommen? Sie antworten: aus dem Vernunftgesetze. Woher kommt denn aber der mögliche Widerspruch der sinnlichen Vorstellungen mit diesem Vernunftgesetze? Denn wenn kein Widerspruch möglich ist, so bedarf es auch keines Criteriums. Soll aber der Widerspruch aus dem Naturgesetze kommen, so ist die letzte Voraussetzung unrichtig, dass Natur und Vernunft nach demselben Gesetze geordnet sind.

Die dialectische Kunst, die aus dem Worte abgeleitet wird, und als solche erst den Weisen bildet, der allein des Vernunftgesetzes sich bewusst ist, hätte darum in ihrer eigenen Entwicklung dargestellt werden sollen, damit auch der Zusammenhang der sinnlichen Vorstellung mit der von ihr verschiedenen Bewegung des vernünftigen Denkens durch irgend ein Mittleres klar gemacht worden wäre. Denn war ein Unterschied, so musste das Gesetz der Vermittlung des Unterschiedenen vor Allem erkannt werden, und war keiner, so war auch der Weise von dem Thoren, und da den Stoikern Weisheit und Tugend Eins ist, der Tugendhafte nicht von dem Lasterhaften verschieden. Einheit und Unterschied war darum blosse Voraussetzung, ohne weitere principielle Begründung.

Dasselbe gilt von ihrer Physik. Die höchste Einheit, die Alles erzeugte, war auch wieder das Ende aller Dinge, und der Grund des Vernünftigen sowohl, wie des Unvernünftigen. Auch hier gilt

dasselbe. Entweder war ein Unterschied zwischen dem Vernünftigen und Unvernünftigen, oder keiner. War keiner, so musste Alles gleichmässig vernünftig erscheinen, und war einer, so musste nothwendig ebensowohl die Entstehung, wie die Vermittlung desselben erklärt werden. Gerade diese Erklärung aber fehlt bei den Stoikern. Man müsste denn Chrysipp's weise Auskunft, dass das Böse dem Guten nothwendig auf dem Fusse folgen müsse, für eine solche nehmen. Dann aber freilich muss man auch nicht weiter fragen: woher denn dieses folgende Böse entstanden, ob vielleicht aus dem Guten, und wodurch? Oder ob es neben demselben von jeher mit gleicher Nothwendigkeit gewesen sei?

Wenn aber beide nicht Eins sind, und Tugend und Laster verschieden, ohne ein Mittleres, wie wird dann der sittliche Uebergang von dem Einen zum Andern erreicht? Offenbar mussten die Stoiker das, was sie von der einen Seite getrennt hatten, dem Wesen nach als dasselbe denken; mussten das als Ziel setzen für jede Thätigkeit, was sie zuvor als Grund derselben angenommen hatten, und darum die zwischen beiden liegende Thätigkeit, für welche doch ihr Sittengesetz bestimmt sein sollte, überhaupt als etwas Unmögliches verwerfen, da ja ohnehin zwischen den Gegensätzen für sie kein Mittleres existirte. Die Tugend war also, oder es war das Laster; ebenso war Weisheit, oder es war die Thorheit; aber dazu gelangen konnte Niemand, ausser nur im Widerspruche gegen die erste Voraussetzung, dass nemlich das Natur- und Vernunftgesetz unmittelbar Eins seien, und im Widerspruche gegen den

spätern Folgesatz, dass es zwischen den Gegensätzen kein Mittleres gebe.

Um dieser ihrer Principienlosigkeit willen gerieth die Stoa in die eigenthümliche Lage, in den letzten Consequenzen immer das Entgegengesetzte behaupten zu müssen. Das Naturgesetz war das Vernunftgesetz, und zugleich nicht Vernunftgesetz, wenigstens im Menschen nicht; denn der Mensch sollte ja seine sinnliche Natur erst der vernünftigen unterwerfen, und sollte sie auch wieder nicht unterwerfen; denn es war ja dem Wesen nach kein Uebergang zum Andern möglich, weil kein Mittleres war. Er möchte nun tugendhaft oder lasterhaft sein, so musste er dieses immer schon sein. Das Seiende aber konnte doch kein Anderes, als das nach seinem eigenen Gesetze Seiende sein. Diess war aber das Nothwendige und darum das Vernünftige, und wenn das Vernünftige, so auch das Sittliche. Es konnte somit Alles nur, inwiefern es seiend war, gut sein. Derselbe Widerspruch ergab sich auch in logischer Beziehung für das sittliche Handeln. Wenn nemlich nur Alles, was vernünftig ist, gut ist, und nur das, was der Natur gemäss ist, vernünftig ist, so sind entweder alle Bewegungen, die in der menschlichen Natur entstehen, naturgemäss, und dann ist auch Alles vernünftig, und folglich gut, und zwar vernünftig und gut, so wie es in dem Menschen entsteht und ist, und ein von der unmittelbaren Empfindung verschiedenes sittliches Handeln giebt es dann nicht; oder aber einige Bewegungen sind nicht vernünftig und nicht gut; dann ist aber das, was der Natur gemäss ist, auch nicht der Natur gemäss, und etwas in der Natur unvernünftig und unsittlich. Handelt also der Mensch der Natur gemäss, so

kann er ebenso gut unvernünftig und unsittlich, wie vernünftig und sittlich handeln. Es ist dann das erste Gesetz kein Eines, und kein vernünftiges, und kein moralisches; denn der Mensch muss jetzt, wenn er vernünftig handeln will, ebenso der Natur widersprechen, als ihr gehorchen. Er bedarf also eines ganz andern Criteriums, oder aber er muss dasselbe Gesetz der Natur zugleich bejahen und verneinen.

c. Historische Bedeutung der stoischen Philosophie.

415. So wie die Stoiker bis zur letzten Untersuchung der Principien ihrer Lehre zurückgegangen wären, würden sie nothwendig auf diesen innern Widerspruch gestossen sein. Bis zu diesem Punkte aber zurückzugehen, lag gar nicht mehr in ihrem Bestreben, und ihrer Zeit gegenüber war es auch nicht nothwendig. Sie liefen gar keine Gefahr, bei einer solchen Voraussetzung des im Princip sich Widersprechenden um dieses Widerspruchs willen von ihrer Zeit verantwortlich gemacht zu werden. Man hatte bereits aufgehört, in seinen Untersuchungen so weit zu gehen. Wenn nur das aufgestellte Lehrgebäude einigermaassen in seinen Theilen harmonisch zusammengefügt war, so genügte diess in einer Zeit, welche mehr durch das innere Bedürfniss und durch das passive Gefühl dessen, was möglicherweise wahr sein konnte, als durch die positive und wissenschaftliche Erkenntniss dessen, was nothwendig wahr sein musste, in ihren Bestrebungen geleitet wurde.

Die allgemeine Entsittlichung und Gemeinheit des Lebens war es, was die edlern Naturen anekelte; vor dieser Gemeinheit sich flüchtend, fielen sie der Stoa bei, die als der einzige, abgegrenzte und von der Gemeinheit geschiedene Raum erschien, innerhalb welchem noch bessere Menschen,

unberührt von dem Schmutze der Alltäglichkeit und Versunkenheit der Zeit, mit einander verkehren konnten. Dieses Bedürfniss war es, was der Stoa Freunde erwarb. Diesem Bedürfniss einigermaassen abgeholfen zu haben, war ihr grosses Verdienst. Dadurch hat die Stoa bei den Griechen und Römern die Einkehr der christlichen Lehre vorbereitet, weil sie die bessern Menschen wenigstens auf die practische Möglichkeit hingewiesen hatte, die sittliche Natur gegenüber der lasterhaften Versunkenheit zu wahren.

Die Stoa hat darum eine mehr weltbürgerliche, als philosophische Bedeutung. Im practischen Leben offenbarte sie eine Gewalt, welche den Menschen allein noch gegen den gänzlichen Abfall von sich selber einigermaassen zu schützen vermochte. Daher kam auch der grosse Einfluss der stoischen Philosophie auf die entschieden practische Richtung des römischen Volks. Die Philosophie als solche wurde durch die Stoa nicht gefördert, sondern ihrem Verfall um einen grossen Schritt näher gebracht, indem die principielle wissenschaftliche Begründung durch eine dem sittlichen Gefühle ohne weitere Untersuchung zusagende Lehre der Zeit nur immer mehr entfremdet werden musste.

Was aber die Philosophie verlor, gewann andererseits (wenigstens theilweise) das Leben wieder, und dieses musste in späterer Zeit von selbst wieder den philosophischen Bestrebungen zu Gute kommen, wenn es auch auf eine Zeit lang eine geradezu antiphilosophische Richtung hervorrief. Antiphilosophisch aber ist diese Richtung, welche durch die stoische Lehre erzeugt wurde, darum, weil sie den Menschen überredete, seinem Gefühle mehr, als der gründlichen Forschung zu vertrauen.

Dadurch aber wurde in einer Zeit, in welcher für eine weitere Forschung kein weiterer Inhalt mehr geblieben war, doch die Achtung vor dem Vernunftgesetze bewahrt, und durch diese Achtung, welche sie dem Vernunftgesetze, gegenüber den Sinneseindrücken, festhielt, hat sich die Stoa auch eine bleibende philosophische Geltung und Bedeutung erworben.

Die Epikuräer.

II. Die epikuräische Philosophie. 1. Allgemeines Verhältniss derselben.

416. So wie die Stoiker nur eine einzige Seite der menschlichen Natur hervorgehoben und auf diese das System ihrer Moral aufgebaut, musste ihre Lehre der menschlichen Natur gegenüber nothwendig einseitig und theilweise unberechtigt erscheinen. Der Unterschied der vernünftigen Kräfte und der sinnlichen Empfindungen im Menschen konnte bei der Bildung eines Moralprincips nicht berechtigen, die eine der beiden Seiten der menschlichen Natur von den Bestimmungen über die Anordnung der menschlichen Thätigkeit auszuschliessen, da ja die menschliche Thätigkeit nothwendig immer in ihren Handlungen durch die mögliche vernünftige Willensentscheidung und durch die sinnliche Empfindung zugleich bedingt ist. Mit derselben Berechtigung, mit welcher die Stoa ausschliesslich auf die vernünftige Seite der menschlichen Natur sich beschränkte, und dadurch das Ziel der menschlichen Thätigkeit mit dem Grunde derselben verwechselte, konnte man andrerseits die sinnliche Empfindung des Menschen als die einzige Grundlage seiner Affecte und der daraus hervorgehenden Willensentscheidungen ansehen.

Eine solche Lehre musste in der unmittelbar gewissen sinnlichen Empfindung das un-

trügliche **Criterium der Wahrheit** erkennen. War aber die sinnliche Empfindung untrüglich, so konnte es auch nur vernünftig sein, ihr zu folgen, und der Gehorsam gegen die einzige, dem Menschen unmittelbar gewisse Wahrheit konnte nichts anderes sein, als die wirkliche höchste Bestimmung des Menschen, sein einziges Gut, seine Glückseligkeit. Diese **Glückseligkeit** aber musste, wie sie aus der Empfindung hervorgieng, so auch nothwendig wieder **als Empfindung** sich offenbaren, und somit als **Lust** erscheinen. Diese Lust aber war keineswegs eine bloss thierische Empfindung, sondern der aus der vernünftigen Besonnenheit hervorgehende **Genuss**.

Die Lehre, welche auf diese Weise der Stoa gegenübertrat, und das höchste Gut des Menschen in den wohlverstandenen Genuss setzte, hatte ihren ersten Elementen nach schon vor Aristoteles und Plato begonnen. Aristipp war der Erste gewesen, welcher die sokratische Lehre von dem durch die Vernunft bestimmten sittlichen Handeln auf diese Weise gedeutet. Bei ihm aber erschien sie noch mehr als subjective Meinung, denn als allseitig ausgeführtes System. Erst nachdem Plato und Aristoteles die einzelnen Theile der philosophischen Wissenschaft in ihren Hauptformen bestimmt hatten, war es möglich, auch eine einseitige Theorie wenigstens äusserlich durchzuführen.

Als Begründer dieser äusserlichen Durchbildung * der aristippischen Lehre wird uns **Epikur** genannt.

* **Epikuros**, ein Athenienser (342 — 271 v. Chr.), kam von Samos nach Athen, gieng dann nach Kolophon, Mitylene und Lampsakos, und kehrte im vierunddreissigsten Jahre als Lehrer der Philosophie nach Athen zurück. Er nannte sich selbst einen Autodidaktos;

Von ihm hat die ausgebreitete Anschauungsweise, dass die sinnliche Lust das einzige Gut des Menschen sei, um dessentwillen er alles Andere begehre, den Namen des Epikuräismus erhalten.

Wie die Stoa bereits durch Logik und Physik den ethischen Theil ihrer Lehre begründete, so hatte auch die Lehre Epikur's in drei Haupttheilen eine wissenschaftliche Durchbildung versucht. Der Unterschied bestand bei dieser formellen Durchbildung zunächst bloss darin, dass die Logik oder Dialectik den Epikuräern als überflüssig erschien. An ihre Stelle setzten sie die Lehre von den allgemeinen Criterien der richtigen Empfindung, welche sie Canonik nannten. Wir haben also auch hier drei Haupttheile des Systems vor uns: die Physik, Canonik und Ethik, deren Hauptzüge uns Diogenes Laertius in den drei von ihm angeführten Briefen Epikur's erhalten hat.

---

mit der Philosophie des Demokrit muss er indess doch genauer sich bekannt gemacht haben. Er kaufte in Athen einen Garten, und lebte dort im vertrauten Umgange mit seinen Schülern und Freunden ein höchst einfaches, sittenreines Leben, geliebt und geehrt von seinen Freunden. Von seinen vielen Schriften sind nur einzelne Fragmente vorhanden. Vergl. Diog. Laert. X. 1. 2. 7. 10. 15. Cic. de nat. Deor. I. 26. 33.; de fato 9.; de fin. II. 31. Athen. VIII. 50. Sext. Emp. adv. mathem. I. 1. 3. X. 18.

Als Schüler Epikur's werden genannt: Metrodorus aus Lampsakos, Timokrates, der Bruder desselben, Colotes, Polyaenos, Leonteus und dessen Gattin Themista, die Hetäre Leontion aus Athen. Als sein Nachfolger wird Hermachos von Mitylene genannt. Metrodorus von Stratonikea gieng von der epikuräischen Philosophie zur Academie über, und hat dadurch den Ausspruch des Carneades, dass Viele zu Epikur übergiengen, Keiner aber von ihm abfalle, habe seinen Grund darin, dass ein Mann wohl ein Kastrat, kein Kastrat aber ein Mann werden könne, wenigstens theilweise unwahr gemacht.

2. Die Lehrsätze der Epikuräer. a. Canonik.

417. „Epikur theilte die Philosophie in drei Theile, in die Canonik, Physik und Ethik. Die Canonik enthält demnach die Einleitung zum Ganzen; dann die Physik die ganze wissenschaftliche Erforschung der Natur; die Ethik aber handelt von dem zu Wählenden und zu Meidenden. Die Dialectik verwerfen sie als überflüssig." *

„Alle particuläre Erkenntniss wird richtiger, wenn wir die allgemeinen Gesetze gehörig zusammengefasst und dem Gedächtniss überliefert haben, da bei jeder genauen Betrachtung des Einzelnen die Hauptsache ist, dass wir die Gesetze genau handhaben, und sie auf die einfachen Elemente und die bestimmten Grenzen anwenden können." **

„Nothwendig muss zuerst die Kenntniss eines jeden (Wortes) Ausdruckes ermittelt werden. Auf diese Weise muss man auch die Affecte betrachten, damit wir die Grenze zwischen dem Gewissen und Ungewissen bestimmen können." ***

„Wenn etwas von dem, was aussen ist, in uns *eingeht*, so muss man dafürhalten, dass wir die Formen sehen, und das Eingesehene festhalten. Denn anders könnte auch das, was ausserhalb ist, seine Natur, nemlich die seiner Farbe und Gestalt, nicht kundgeben, als durch die Luft, welche zwischen uns und jenen ist, und durch die Ausstrahlung, oder durch was immer für Ausflüsse, die von uns zu jenen ausgegangen sind; so dass wir sehen durch gewisse Formen, die von den Dingen selbst, von der Farbe und derartigem, nach ihrer angemessenen Grösse zu uns in das Bereich der Augen oder des Geistes dringen, durch schnelle Bewegung. — Die Form des Festen aber ist die, welche aus der allmähligen Zusammensetzung oder Abnahme des Ebenbildes entsteht." †

* Diog. Laert. ed. C. Nürnberger (Norimbergae 1791, 8.), lib. X. n. 19.

** Diog. Laert. Epicuri epistola ad Herodot. cap. I. pag. 101.

*** Diog. Laert. l. c. cap. II. pag. 104.

† Diog. Laert. l. c. cap. XI. pag. 125.

„Die Aehnlichkeit der Erscheinungen, welche bei einem Bilde zusammentreffen, mit dem, was den Namen des Existirenden und Wahren trägt, würde nicht sein können, wenn es nicht etwas gäbe, auf das sich der Name beziehen lässt. Es gäbe aber keinen Irrthum, wenn wir nicht auch eine andere Bewegung in uns selbst wahrgenommen hätten, die zwar hiermit verbunden, aber mangelhaft ist. Von dieser Bewegung aber, die zwar verbunden ist mit der bildlichen Anschauung, aber mangelhaft, entsteht das Falsche, wenn nicht ein Beweis oder Gegenbeweis geliefert wird.“ *

„Auch das Gehör entsteht, indem irgend ein Hauch sich erhebt, sei es von einem Rufenden, oder Tönenden, oder Lärmenden, oder auf irgend eine Weise, welche einen Affect des Gehörs bewirkt; denn ohne ein Zusammentreffen mit dem, was anderswo herkommt, würde wohl nie in uns eine Wahrnehmung entstehen.“

„Nie nemlich würde es (das Gehör) selbst irgend einen Affect bewirken, wenn es nicht gewisse, vom Gegenstande sich losreissende Körperchen gäbe, die ein solches Verhältniss haben, dass sie diesen Sinn in Bewegung setzen, und bald verworren und unangemessen, bald deutlich und angemessen sich verhalten.“ **

„Mittel zur Beurtheilung der Wahrheit sind die Sinne, Vorstellungen und Empfindungen. — Jede Sinneswahrnehmung ist ohne Vernunft und Erinnerung; denn sie wird weder durch sich selbst bewegt, noch kann sie, von einem Andern in Bewegung gesetzt, etwas hinzufügen oder wegnehmen; auch ist es nicht möglich, sie zu beweisen. Diess kann weder eine Sinneswahrnehmung in Hinsicht auf eine ihr ähnliche, weil beide an Kraft gleich sind, noch in Hinsicht auf eine unähnliche; denn sie sind nicht Richter über dieselben Dinge; noch von zweien eine über die andere; denn wir merken auf alle. Auch nicht einmal die Vernunft

---

* Diog. Laert. Epicuri epistola ad Herodot. cap. XII. pag. 127.

** Diog. Laert. l. c. cap. XIII. pag. 130.

selbst; denn jeder Vernunftschluss ist von den Sinnen abhängig. Die Zuverlässigkeit der Sinne aber wird darum behauptet, weil sie das sinnlich Wahrgenommene festhalten. — Daher muss man von den äussern Erscheinungen auf das Verborgene schliessen. Denn alle geistigen Thätigkeiten entstehen durch die Sinne, sowohl gemäss der Bewegung, als auch der Analogie, Aehnlichkeit und Zusammensetzung gemäss, indem auch die Vernunft selbst Einiges dabei mitwirkt.“ *

„Uebrigens verstehen sie unter Vorstellung (*anticipatio, πρόληψις*) gleichsam ein Eingreifen (*κατάληψις*) oder die rechte Meinung von einer Sache. Denn sobald man einen Menschen nennt, so sieht man auch durch die Vorstellung beständig dessen Gestalt, indem die Sinne leitend vorausgehen. Jegliches Ding ist dadurch, dass ihm sein ursprünglicher Name beigelegt wird, offenbar. Denn wir würden fürwahr mit dem, was wir untersuchen, uns keine Mühe geben, wenn wir es nicht früher gekannt hätten.“ **

„Ferner nennen sie auch die Meinung (*δόξαν*) Vermuthung (*ὑπόληψιν*, Voraussetzung), und sagen, es gebe eine wahre und eine falsche. Wenn sie nemlich durch einen Beweis bekräftigt, oder durch solchen nicht widerlegt werde, sei sie wahr; werde sie aber durch den Beweis nicht bekräftigt, oder durch denselben widerlegt, so sei sie falsch. Von daher wurde auch das Wort beharren (*προσμένειν*) eingeführt. — Affecte (*πάθη*) gebe es zwei, behaupten sie, Vergnügen (*ἡδονη*) und Schmerz (*ἀλγηδόνη*). Von diesen sei der eine angemessen, der andere fremd, und durch sie werde das zu Wählende und zu Meidende beurtheilt.“ ***

b. Physik. 418. „Nachdem diess vorausgeschickt ist, ist es nöthig, nun über das Verborgene eine Untersuchung anzustellen. Der erste Grundsatz aber ist, dass Nichts aus dem Nicht-

---

* Diog. Laert. ed. C. Nürnberger (Norimbergae 1791, 8.), lib. X. n. 20. pag. 20.

** Diog. Laert. l. c. lib. X. n. 21. pag. 22.

*** Diog. Laert. l. c. lib. X. n. 22. pag. 23.

seienden entsteht. — Das Universum war vielmehr immer so, wie es jetzt ist, und wird immer so sein; denn es giebt Nichts, in das es verändert werden könnte." *

„Das Universum ist ein Körper; denn dass es Körper giebt, bezeugt auch die Sinneswahrnehmung selbst. — Wenn es Nichts gäbe, was wir einen Raum und Ort, und das, was nicht berührt werden kann, Natur (Wesenheit) nennen, so würden die Körper nichts haben, wo sie sich befänden, noch, wodurch sie bewegt würden so, wie sie gemäss dem Zeugnisse der Sinne bewegt werden. — Von den Körpern sind die einen Verdichtungen (σύγκρισεις), die andern aber solche, aus denen Verdichtungen gemacht sind. Diese aber sind untheilbar (ἄτωμα) und unveränderlich. Daher müssen die Principien nothwendig untheilbare Wesenheiten der Körper sein." **

„Das Universum ist aber auch unbegrenzt. Sowohl durch die Menge der Körper, als auch durch die Grösse des Raumes ist das Universum unbegrenzt. Denn wenn der Raum ohne Grenzen wäre, die Körper aber begrenzt, so würden die Körper nirgends stehen, sondern würden durch den unbegrenzten Raum hin zerstreut werden, weil sie nichts hätten, was sie selbst befestigen oder durch Abprallen zurükwerfen würde. Wäre der Raum begrenzt, die Körper aber unbegrenzt, so hätten die unbegrenzten Körper keinen Ort, wo sie bestehen könnten." ***

„Ferner sind die untheilbaren und dichten Körper unbegrenzt durch den Unterschied ihrer Gestalten. Auch sind die Atome beständig in Bewegung. Einen Anfang aber giebt es von diesen nicht, da die Atome und das Leere Ursachen sind. Die Welten sind ebenfalls unbegrenzt, sei es, dass sie dieser ähnlich oder unähnlich sind. Auch

---

* Diog. Laert. Epicuri epistola ad Herodot. cap. III. pag. 106.
** Diog. Laert. l. c. cap. IV. pag. 107.
*** Diog. Laert. l. c. cap. V. pag. 111.



umfasst die Bewegung alle fassbare Länge in einer nicht messbaren Zeit."*

„Ferner muss man zugeben, dass die Atome keine andere Beschaffenheit der Erscheinungen enthalten, als die Gestalt, Schwere, Grösse, und was nothwendig mit der Gestalt verbunden ist. Denn jede Eigenschaft ist der Veränderung unterworfen."**

„Ausserdem aber darf man nicht glauben, dass in einem begrenzten Körper sich unbegrenzte Körperchen befinden. Sobald einmal Jemand behauptet hat, es befänden sich in irgend einem Körper unbegrenzte Körperchen, so kann man nicht erklären, wie jene Grösse noch begrenzt sein kann."***

c. Ethik.

419. „Wer behauptet, entweder es sei noch nicht Zeit zum Philosophiren, oder die Zeit sei vorbei, ist dem ähnlich, der sagt, die Zeit zu einem glückseligen Leben sei nicht da, oder es gebe überhaupt keine mehr. Daher muss der Greis und der Jüngling philosophiren, jener, damit er, in Tugenden alternd, durch die Gunst der Vergangenheit blühe; dieser, damit er zugleich jung und alt sei, indem er frei ist von aller Furcht vor dem Zukünftigen. Man muss also betrachten, was ein glückseliges Leben verschaffe."

„Zuerst glaube, dass Gott ein unsterbliches und glückseliges Wesen sei, wie die übereinstimmende Ansicht lehrt. Götter aber giebt es, und ihre Erkenntniss ist gewiss; sie sind jedoch nicht der Art, wie sie das gemeine Volk sich vorstellt."

„Gewöhne dich, zu glauben, dass der Tod auf uns keinen Einfluss habe. Denn alles Gute und alles Uebel beruht in dem sinnlichen Gefühle; Befreiung aber von diesem Gefühle ist der Tod. Der Tod hat also auf uns keinen Einfluss, weil, indem wir sind, der Tod nicht da ist; wenn aber der Tod da ist, wir schon nicht mehr sind."†

* Diog. Laert. Epicuri epistola ad Herodot. cap. VI. pag. 112—113.
** Diog. Laert. l. c. cap. VII. pag. 115.
*** Diog. Laert. l. c. cap. VIII. pag. 118.
† Diog. Laert. ed. C. Nürnberger, lib. X. n. 27. pag. 72 sqq.

„Man muss vor Allem das festhalten, dass die Zukunft weder uns gehöre, noch auch ganz und gar nicht angehöre. Ausserdem muss man bedenken, dass die Begierlichkeiten theils natürlich seien, theils eitel. Diejenigen aber, welche nothwendig sind, sind es theils zur Glückseligkeit, theils zur Ruhe des Körpers, theils zum Leben selbst. Dass wir wissen, was zu wählen und was zu fliehen sei, um körperliche Gesundheit und Seelenruhe stets zu erhalten, diess bewirkt die wissenschaftliche Forschung ohne Irrthum. Denn diess ist der Zweck eines guten und glückseligen Lebens. Deshalb thun wir Alles, damit wir weder Schmerz empfinden, noch aufgeregt werden." — „Daher behaupten wir, Anfang und Ziel eines glückseligen Lebens sei die Lust." „Obwohl aber diess das erste und angeborne Gute ist, deshalb wählen wir doch nicht jegliche Lust, sondern übergehen oft sehr viel, wenn daraus grössere Unlust folgt." „Jegliche Lust ist also dadurch, dass sie der Natur gemäss ist, ein Gut; demnach muss man nicht jegliche wählen; wie auch aller Schmerz ein Uebel ist, und doch nicht immer jeder Schmerz zu entfernen ist." — „Wenn wir daher behaupten, die Lust sei Ziel und Endzweck, so meinen wir nicht die Lust der Wollüstigen (ἀσώτων), und solche, welche in dem Genusse beruht; sondern wir verbinden mit dem Schmerzlossein am Körper auch Seelenruhe."

„Unter allen Gütern der Philosophie steht demnach die Klugheit (φρόνησις) voran, weil aus ihr alle übrigen Tugenden entstehen; indem ja klar ist, dass Niemand angenehm leben kann, wenn er nicht klug, ehrbar und gerecht lebt. Denn die Tugenden eines angenehmen Lebens sind miteinander verbunden, und ein angenehmes Leben kann von den Tugenden nicht getrennt werden." *

„Der Weise hält das Glück weder für eine Gottheit, noch für ein schwankendes Verhältniss, nimmt jedoch an,

---

* Diog. Laert. ed. Nürnberger, lib. X. n. 27. pag. 75 — 78.

dass von demselben die Elemente grosser Güter und Uebel an die Hand gegeben werden.“

„Es ist besser, vernünftigerweise unglücklich, als ohne Vernunft glücklich zu sein. Denn es ist besser, dass das, was in den Handlungen auf richtiges Urtheil gegründet ist, nicht von ihm (dem Glück) abhängig sei.“ *

3. Wissenschaftliche Bedeutung der epikuräischen Philosophie.

a. Systematische Einheit derselben.

420. Der Epikuräismus unterscheidet sich von seiner Vorläuferin, der Lehre Aristipp's, durch eine allgemeinere Ausführung und weitere Begründung. Aristipp gieng unmittelbar von der sinnlichen Vorstellung aus, und gründete auf die nothwendige Wahrheit der unmittelbaren Empfindung seine Lehre. Wenn der Mensch nur seiner unmittelbaren Empfindung gewiss ist, so darf er sich in seiner Thätigkeit auch nur von dieser leiten lassen, und wie er nur von dem Momente bestimmt wird in seiner Empfindung, so wird er auch nur von diesem in seinem Bestreben sich bestimmen lassen dürfen.

Die Wahrheit der sinnlichen Vorstellung legte auch Epikur seiner Lehre zu Grunde; aber er blieb bei der Annahme der einfachen Unmittelbarkeit dieser Wahrheit nicht stehen, sondern wollte sie zur allgemein wahren und beweisbaren Vorstellung erheben. Er gründete daher die in der Canonik ausgesprochene Lehre, von den wahren Vorstellungen in der Seele, auf die alte atomistische Lehre der Physik. In demselben Maasse erweiterte er auch den Begriff der Glückseligkeit, den Aristipp in die augenblickliche Empfindung allein gesetzt hatte. War nemlich in der Empfindung nicht die momentane Unmittelbarkeit allein entscheidend, weil diese ohne die vergleichende Vernunft, in dem auf

---

* Diog. Laert. ed. Nürnberger, lib. X. n. 27. pag. 79.

die Sinnlichkeit wirkenden Gegenstande, wenn auch nicht in der Wirkung selbst sich täuschen konnten; so musste nothwendig auch die Lust aus dem vernünftigen, der objectiven Natur angemessenen Genusse hervorgehen. Die Besonnenheit gehörte wesentlich zum rechten Genusse, ebenso die Dauer, und er musste darum nicht bloss den Moment, sondern das ganze Leben umfassen.

Die Natur ist der Grund, das Leben aber die Erfüllung. Das vernünftige und selige Leben des Menschen beruht ihm somit in der allseitigen und folglich dauernden Erfüllung des in der Empfindung sich offenbarenden Naturgesetzes. Nur aus der rechten Erkenntniss der natürlichen Wahrheit geht der rechte Gebrauch des Lebens hervor. Ein glückliches Leben kann der Mensch nur führen, wenn er frei ist von Vorurtheilen und aufgedrungenen unwahren Meinungen, sowohl in Beziehung auf die Natur, als auf die Götterwelt, und insbesonders von der das Leben verdüsternden Todesfurcht.

Nur das an sich Nothwendige und Natürliche darf den Menschen in seinem Streben bestimmen, wenn sein Leben naturgemäss und glücklich sein soll. Die Natur aber ist zusammengesetzt aus dem Körperlichen und Körperlosen. Aus diesem Gegensatze geht die Bewegung hervor, die eine nothwendige und ewige ist. Die Bewegung ist die Ursache aller Verbindung und Trennung. Aus der Verbindung und Trennung der Atome aber geht die Gestalt der zusammengesetzten Körper hervor. Indem diese durch die Ausströmung der Atome sich selbst ähnliche Figuren in die bewegte Umgebung eintragen, theilen diese dem körperlich Gestalteten nachgebildeten Formen den Sinnen und der Seele sich mit, und erzeugen somit in der Seele

die Abbilder ihrer selbst. Eine Täuschung kann somit nur durch das Hinzukommen einer ungehörigen Bewegung in der Seele stattfinden, wenn durch diese die Empfindung, die immer wahr ist, auf einen falschen Gegenstand bezogen wird. Diese Täuschung ist dann nicht in der Empfindung, sondern in der abgeleiteten Vorstellung. In dieser aber kann die Täuschung nur vermieden werden durch die richtige Vergleichung der Empfindung mit dem entsprechenden Gegenstande. Genaue Kenntniss der Natur und ihrer Gesetze, und richtige vernünftige Unterscheidung und Vergleichung ihrer Verhältnisse ist darum nothwendige Bedingung zur wahren Erkenntniss, und folglich auch zum vernünftigen Handeln. Nicht das Einzelne und nicht der Augenblick, sondern das allgemeine Gesetz und das Verhältniss zum Ganzen muss entscheiden.

Nur was durch das ganze Leben glücklich macht, ist gut. Auch die Zukunft muss in der Wahl in Berechnung gebracht werden, und nicht der sinnliche Genuss ist gut und zur Glückseligkeit nothwendig, inwiefern er sinnlich, sondern er ist beides nur, inwiefern er vernünftig ist. Ein Genuss, dem Reue folgen muss, ist thöricht und unsittlich. Darum ist manchmal nothwendig, die Begierde durch Vernunft zu bekämpfen. Die ungetrübte Empfindung, welche eine vollkommene Seelenruhe hervorbringt, ist allein die wahre Lust. Nur der Weise vermag mit Vernunft zu geniessen und ein wahrhaft glückliches Leben zu führen.

Durch die Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit im Epikuräismus wurde der grelle Gegensatz mit der Stoa aufgehoben. Auch der Epikuräismus lehrte die unedle und gemeine Begierde bekämpfen, auch für ihn war nur das Vernünftige

sittlich und gut. In diesem Berufen auf die Vernunft lag sogar eine gewisse Aehnlichkeit mit der Stoa, und selbst den Grundsatz der Stoiker, dass es dem Weisen gezieme, „nichts zu bewundern," konnten die Epikuräer sich fast mit demselben Rechte aneignen; ja ihre Lehre schien sogar etwas von der Stoa voraus zu haben: die grössere Naturgemässheit nemlich und Anwendbarkeit auf das wirkliche Leben. Der oberflächlichen Betrachtung musste sie sogar vernünftiger erscheinen, als jene, indem sie das unläugbar Gewisse zum Ausgangspunkte ihres Sittengesetzes gemacht. Je weniger die Zeit auf philosophische Untersuchungen sich einlassen konnte und wollte, desto vernünftiger und philosophischer musste ihr die epikuräische Lehre erscheinen.

b. Einseitigkeit des Epikuräismus.

421. Gerade darin aber zeigt sich auch wieder die Oberflächlichkeit derselben, dass sie einer oberflächlichen Zeit zusagte. Durch die scheinbare Erweiterung und weitere Begründung der Lehre Aristipp's im Epikuräismus war der Widerspruch nur um so mehr nach Aussen hervorgetreten. Die Lehre Aristipp's hatte noch mehr von der Natur eines Princips an sich, als die epikuräische. Aristipp liess doch ein einziges Princip, die Untrüglichkeit der sinnlichen Vorstellung allein herrschen und über Alles entscheiden; Epikur aber trug den Widerspruch in das Princip selbst hinein. Seine Lehre war nicht bloss eine einseitige, sondern eine im Princip selbst sich widersprechende. Dem Epikur war die sinnliche Empfindung untrüglich, aber doch nicht entscheidend; der Moment nothwendig wahr, und doch der Täuschung insoweit fähig, als die aus der momentanen Empfindung abgeleitete Vorstellung falsch sein konnte. Er musste somit ein

31 *

neues Criterium der Wahrheit aufstellen. Indem er aber in der vernünftigen Vergleichung ein solches aufstellte, hätte er auch die Untrüglichkeit dieses zweiten Criteriums erweisen und zugleich das Verhältniss bestimmen sollen, in welchem beide nothwendig zur harmonischen Einheit sich verbinden müssen. Welches von beiden sollte das herrschende sein? oder wenn beide gleichmässig herrschen, welches war das gemeinsame Maass ihrer gegenseitig bedingten Herrschaft? War die sinnliche Vorstellung untrüglich, so bedurfte es keines weitern Criteriums. War sie aber auf irgend eine Weise trügerisch, so musste vor Allem die Richtigkeit des Criteriums begründet werden, durch welches die Wahrheit in der Vorstellung erkannt werden konnte. Die Physik war dann gleichgültiger, und die Dialectik das entscheidende Moment. Wurde aber diese nicht vollständig durchgebildet, so war es eine Unbesonnenheit, sich auf die Besonnenheit zu berufen, und eine Unmöglichkeit, auf diese Weise ein ethisches Princip zu begründen. War der Zwiespalt im Grunde nicht gelöst, wie konnte er im Ziele der menschlichen Thätigkeit gelöst erscheinen? Wusste man nicht, ob die sinnliche Empfindung oder die vernünftige Vergleichung das untrügliche Criterium der Wahrheit sein konnte, wie sollte man nun handelnd wissen, ob man sich die Lust oder die Vernunft zur Führerin erwählen müsse? Sollte die Lust allein entscheiden, dann war es unmöglich, der Forderung, der epikuräischen Lehre gemäss, den Reizungen der gegenwärtigen Lust um eines zukünftigen Gutes willen zu widerstehen. Also sollte die Vernunft entscheiden? Wo bleibt aber dann das vorausgesetzte Princip der epikuräischen Lehre, dass in der

sinnlichen Vorstellung untrügliche Wahrheit, und im Genuss allein die Glückseligkeit liege? Sollten aber beide entscheiden, und zwar in ihrer Zusammenstimmung entscheiden, wo blieb die philosophische Einheit einer Lehre, welche die Entscheidung von zwei Principien abhängig machte, von welchen sie nur eines, und dieses nicht einmal gründlich, untersucht hatte?

Die epikuräische Lehre ist darum weit von jener wissenschaftlichen Gründlichkeit entfernt, welche zur Aufstellung eines philosophischen Princips gehört. Sie giebt die Nothwendigkeit einer philosophischen Begründung eines solchen Princips zu, und versucht sogar, eine solche Begründung selbst zu geben; läugnet aber auf der andern Seite ganz und gar die Möglichkeit eines solchen, verschmäht alle logische und dialectische Begründung, und sucht die Vernunft durch die Unvernunft zu beweisen. War das epikuräische Princip richtig, dass die sinnliche Empfindung, als das einzig untrügliche Merkmal der Wahrheit, jede dialectische Begründung überflüssig mache, so war auch die eigene Begründung überflüssig, und es gab kein philosophisches Princip, sondern die Wahrheit musste dem Menschen unmittelbar gewiss sein. War sie es aber, wozu dann überhaupt das Bestreben nach einer philosophischen Erkenntniss? War aber das Bestreben nach einer philosophischen Erkenntniss in der menschlichen Natur begründet, so konnte die epikuräische Lehre unmöglich richtig sein. Wir haben darum ein philosophisches Princip vor uns, welches darauf begründet ist, die Möglichkeit seiner selbst zu läugnen.

Wie aber die epikuräische Lehre nicht philosophisch ist, so ist sie auch nicht sittlich, indem

sie nicht das Ziel, sondern nur den natürlichen Grund, den unfreien Boden der freien Handlungen in's Auge fasst. Hier kann somit nur von einem physischen, aber nicht mehr von einem ethischen Principe die Rede sein. Ist die menschliche Thätigkeit bloss durch die Natur bestimmt, so hört das Vermögen, sittlich zu handeln, überhaupt in dem Menschen auf. Ein Moralprincip ist dann für ihn nicht nur überflüssig, sondern sogar unmöglich. Die Lehre Epikur's geräth darum, indem sie dennoch ein Moralprincip aufzustellen versucht, mit ihrer eigenen Voraussetzung in den entschiedensten Widerspruch.

c. Historische Bedeutung des Epikuräismus.

422. So weit war in dieser Zeit bereits das menschliche Bewusstsein von seiner Höhe herabgefallen, dass man versuchen konnte, ein Princip aufzustellen, ohne für dasselbe eine principielle Begründung auch nur zu versuchen. Mit grösster Naivität begnügen sich die Epikuräer, als ob die dazwischenliegenden Untersuchungen von Plato und Aristoteles, der Widerspruch des Sokrates und der Eleaten gar nicht vorhanden wäre, auf das physische Princip der atomistischen Lehre, wie auf etwas ganz Unfehlbares, ihre Ethik zu erbauen. Philosophischer Weise hätten sie doch jedenfalls diese Grundlage ihres Gebäudes gegen die von so bedeutenden Männern erhobenen Angriffe sicher stellen, und somit die atomistische Lehre tiefer begründen sollen, wenn dieselbe einer solchen Begründung fähig war, und war sie einer solchen nicht fähig, so konnten sie dieselbe auch nicht zur Grundlage ihres ethischen Lehrgebäudes machen. Aber nicht nur, dass sie höchst unphilosophischer Weise diese nothwendige Begründung unterliessen, trugen sie sogar noch in dieses Princip einen Zusatz

ein, welcher dasselbe principiell aufhob, indem sie das Allgemeine und Abstracte zum Criterium der richtigen Vorstellung machten, ohne das Allgemeine und Abstracte auf irgend eine Weise in der menschlichen Natur nachzuweisen, und ohne dieses mit seinem Gegensatze, der sinnlichen Empfindung, dem Ursprunge und Principe nach zu vergleichen. In einer solchen Auffassungsweise tritt der Verfall des philosophischen Bewusstseins leider entschieden genug hervor. Nur wer keinen rechten Begriff von philosophischer Wissenschaft hat, dem kann die epikuräische Lehre als ein wissenschaftliches und philosophisches System erscheinen.

Von einer eigentlichen philosophischen Bedeutung kann somit beim Epikuräismus noch weniger, als bei der Stoa die Rede sein. Die Bedeutung dieser Lehre ist gerade in ihrer unphilosophischen Richtung zu suchen. Ihre Principienlosigkeit machte sie einer oberflächlichen Zeit so entsprechend und bequem. Eben weil sie vernünftig schien, ohne es zu sein, enthob sie den Menschen des mühsam vernünftigen Denkens, und gab ihm doch die Möglichkeit an die Hand, sich einen äussern Anstrich von Vernünftigkeit zu geben. Was konnte den Menschen angenehmer sein, besonders in einer Zeit, in welcher man an der letzten Entscheidung und Beruhigung der im menschlichen Bewusstsein entstandenen Zweifel bereits verzweifelt hatte, als eine Lehre, die der sinnlichen Begierde und der Vernunft zugleich zu entsprechen schien? Es darf uns darum nicht wundern, wenn die epikuräische Lehre zu ihrer Zeit eine so allseitige Zustimmung sich zu erwerben wusste. Wunderbar wäre es, wenn diess nicht der Fall gewesen wäre. Es ist selbst zu begreifen, wie sogar noch in späterer

christlicher Zeit ein Gassendi sich versucht fühlen konnte, den Epikuräismus mit dem Christenthume in Einklang bringen zu wollen.

Eine Seite hatte eben der Epikuräismus, freilich nicht durch philosophische Gründlichkeit, sondern durch natürlichen Instinct gefunden, die mit dem Bewusstsein der Glückseligkeit und des Guten in jedem Menschen als unmittelbares Gefühl gegeben ist, die Ahnung nemlich, dass die Seligkeit, nach welcher der Mensch strebt, nur in der wirklichen Empfindung und in dem bleibenden Genusse dieser Empfindung gefunden werden kann. Die Epikuräer setzten nur diesen bleibenden Genuss in die vergängliche Seite der menschlichen Natur, und hoben dadurch in der Wirklichkeit wieder auf, was sie zuvor als nothwendige Eigenschaft gefordert hatten. Sie versprachen, was sie nicht erfüllen konnten, und versprachen es in dem, worin die Erfüllung unmöglich war. Hätten sie dem Menschen eine bleibende, mit seinem Wesen unzertrennlich verbundene Empfindung ungestörter Glückseligkeit wirklich auf diese Weise gewähren können, so wäre ja dem Menschen geholfen und jegliche Sehnsucht desselben gestillt gewesen. Weil aber der Epikuräismus diess nicht vermochte, so konnte er zwar einerseits in der verdorbenen Natur des Menschen die Täuschung einer solchen Erfüllung, die nicht vorhanden war, nähren, musste aber andrerseits auch in den edlern Menschen die gesteigerte Sehnsucht nach einer Lehre hervorrufen, welche jene Glückseligkeit im Geiste und in der Wahrheit gewährte, die der Epikuräismus in der Sinnlichkeit und vergebens verheissen hatte.

γ. Einheitliche Vergleichung

423. Vergleicht man Epikuräismus und Stoizismus, so sieht man wohl, dass beide aus dem

Bedürfnisse und dem Verfalle der Zeit hervorgewachsen waren. Die Philosophie hatte den Mythus, die Volksreligion, wie die Mysterien um ihr Ansehen gebracht. Seitdem nun aber die Philosophie selbst wieder um ihre Herrschaft gekommen, war der Zeit gar nichts mehr übrig geblieben, woran sich das bessere Bewusstsein der Menschen von ihrer Bestimmung aufrecht erhalten konnte. Aus dieser gänzlichen Haltungslosigkeit erwuchs das Bedürfniss, einen Ersatz für die verlornen Stützen des Bewusstseins sich zu schaffen, und aus diesem Bedürfnisse erwuchs der Versuch, in der Moralphilosophie eine Art Uebereinkunft zu treffen, in welcher die eigentlich systematische Philosophie etwas von ihrer strengen Forschung nachgeben und sich dem Bedürfnisse des gewöhnlichen, dialectisch ungeübten Menschenverstandes fügen sollte. An die Stelle des Götterglaubens und der durch ihn bisher gehaltenen Sittlichkeit sollte die subjective Feststellung dessen, was Recht und Pflicht und eigener Nutzen forderte, in rechter Abwägung dieser Verhältnisse und gegenseitiger Begrenzung ihrer Gebiete treten. So entstanden diese Moralsysteme, deren Zweck Popularität, und nicht mehr philosophische Tiefe und Gründlichkeit sein konnte. Die vernünftige Forschung nach einem letzten Principe war den Anforderungen des gemeinen Menschenverstandes gewichen, und die Philosophie verfiel immer mehr, bis alles vernünftige Erkennen gänzlich vom practischen gemeinen Verstande verdrängt war.

der einzelnen Glieder dieses Abschnitts.

In dieser Stellung zum philosophischen Bewusstsein stehen sich beide coordinirt gegenüber. Hinsichtlich der Bestimmung des Begriffs von Tugend und Glückseligkeit aber schliessen sie sich gegen-

seitig aus. Diese Ausschliessung ist aber keine vollständige mehr, weil sie doch wieder eine Art gegenseitigen Zugeständnisses zwischen sich vermittelnd eintreten lassen, indem beide an die um ihrer selbst willen zu liebende und an die um der Lust willen gesuchte Tugend die gleichmässige Forderung der Natur- und Vernunftgemässheit derselben stellen, und beide nur einseitig den Begriff von Natur und Vernunft untersuchen, indem die Einen auf bloss physischer, die Andern auf dialectischer Grundlage ihre Bestimmungen aufbauen. Viel entschiedener war dieser Gegensatz von sinnlicher und vernünftiger Bestimmung des höchsten Gutes von Aristipp und Antisthenes ausgesprochen.

Dieser eingetretene Vergleich war aber nichts weniger, als eine wissenschaftliche, zur höhern Einheit führende Vermittlung, sondern bloss ein Abweichen von der scharfen Bestimmung der Grundbegriffe, ein Abfall von dem frühern Streben nach wissenschaftlich vermittelter höherer Einheit der Principien. Es waren gegenseitige Zugeständnisse, die man nicht aus Vernunft, sondern gegen die Vernunft machte. Durch solche Verletzung des eigentlichen wissenschaftlichen Strebens konnte das Vertrauen auf die Vernunft in jener Zeit bei dem ohnehin schon herrschenden Uebergewichte des gemeinen Menschenverstandes nicht gehoben werden. Solche unphilosophische Zugeständnisse reichten von selbst dem gleichzeitigen Skeptizismus, der in der Schule der Platoniker, in der Academie, sich ausbildete, die Hand zum Bunde.

Zweiter Abschnitt

des zweiten Zeitraums der dritten Periode.

Der Skeptizismus der mittleren Academie.

b. Zweiter Abschnitt des zweiten Zeitraums der dritten Periode. Die mittlere Academie.

α. Allgemeines Verhältniss.

424. Nachdem die griechische Philosophie den höchsten Punkt der wissenschaftlichen und principiellen Ausgleichung der in ihr hervortretenden Gegensätze in Plato und Aristoteles erreicht hatte, schien die Vernunft, welche Aristoteles als das Vermögen, die Principien zu erkennen, definirt hatte, der Zeit immer fremder zu werden. Die positive Entwicklung des menschlichen Erkennens nahm allmählig einen mehr negativen, der Wissenschaft feindlichen Charakter an. Die Wissenschaft sollte ihres rein speculativen Charakters entkleidet und practisch gemacht werden. In dem Bestreben nach Popularität wurde aber das eigentlich Philosophische seiner Bedeutung entfremdet; es handelte sich nicht mehr um die Gründlichkeit, sondern um die nächstliegende Brauchbarkeit. Die Gründlichkeit und Tiefe der Speculation war dieser Umbildung sogar im Wege. Zu dieser Tiefe konnten immer nur Wenige gelangen. Allein das genügte nun nicht; die Philosophie sollte demokratisch werden. Alle wollten mitreden. Es sollte auch hierin keinen Vorzug mehr geben. Darum wendete sich dieses sogenannte philosophische Streben gegen die eigentliche Erkenntniss der Principien, im feindseligen Grimm auflösend und zerstörend Alles, was dem gemeinen Menschenverstande zu hoch war.

Dieser auflösenden Richtung stand zunächst die stoische und im weiteren Hintergrunde die aristotelische Lehre entgegen. In der Stoa wurde das dogmatische Wissen überhaupt, in Aristoteles

die höchste Spitze desselben bekämpft, beides aber zuerst unter dem Schilde einer höhern und früher allgemein bedeutsamen Wissenschaft, die, weil sie ferner lag, weniger gefährlich schien, der platonischen Philosophie nemlich. Die Berufung auf Plato konnte aber natürlich wieder nicht der Lehre desselben gelten, denn diese war auch auf jene speculativen Wege gerichtet, die man zu verlassen gedachte, sondern nur seinem Namen und seinem Ansehen.

War aber die Polemik unter dem Ansehen des platonischen Namens eröffnet, so hatte man damit jedes wahrhaft philosophische Streben, die auf ein einheitliches höchstes Princip gerichtete Wissenschaft selbst angegriffen. Diese negative Richtung der Skepsis gegen die principielle Erkenntniss der bestehenden Systeme musste sich in weiterer Entwicklung nothwendig in den allgemeinen Zweifel gegen alle speculative Wissenschaft auflösen. So bildeten sich in der mittleren Academie wieder zwei verschiedene, unmittelbar auseinander hervorgehende Richtungen aus, die historisch unter dem Namen der zweiten und dritten Academie von einander geschieden waren.

Die zweite Academie.

β. Die einzelnen Glieder dieses Abschnitts. I. Die zweite Academie. 1. Allgemeines Verhältniss.

425. Die Stärke der organischen Wissenschaft liegt in der organischen Verbindung aller Theile zu einem, unter eine principielle Einheit geordneten systematischen Ganzen. Sobald man diese Einheit zerriss, fielen die Theile auseinander und schienen für sich unzureichend. Gegen diese Theile, deren Zusammenhang man nicht mehr begriff, wendete sich nun die Polemik, und bestritt ihre Richtigkeit. Dazu war die platonische Lehre der geeignetste

Anknüpfungspunkt. An dem subjectiv Allgemeinen und objectiv Unbestimmten derselben konnte man bei allem Bedenken gegen bestimmte Resultate der philosophischen Untersuchung festhalten. Das bestimmte Wissen war es aber, gegen welches man zunächst ankämpfen wollte. War das bestimmte Wissen gefallen, so liess sich das unbestimmte subjective Erkennen um so leichter abwerfen.

So entstand die Lehre des Arkesilaus. Er * behauptete demgemäss, die Erkenntniss des Menschen reiche immer nur zum Allgemeinen und Abstracten. Damit ende jegliche Gewissheit. Wie die Dinge an sich seien, könne man nicht wissen. Alle Urtheile in Beziehung auf das Bestimmte und Concrete seien unstatthaft, und man müsse seinen Beifall, seine Zustimmung über das Bestimmte zurückhalten, von Allem abstehen. Einzelne Lehr- ** sätze desselben überlieferte Sextus Empirikus.

2. Lehrsätze der zweiten Academie.

426. „Arkesilaus, den wir als Vorsteher und Anführer der mittleren Academie genannt haben, scheint mir durchaus mit den pyrrhoneischen Lehren übereinzustimmen, so dass seine Disciplin und die unsere (der Skeptiker) fast dieselbe. Denn weder wird er befunden, als Einer, der über die Existenz oder Nichtexistenz von Etwas sich erklärt, noch zieht

---

* Arkesilaus aus Pitane in Aeolien (318 — 244 v. Chr.) war Schüler des Theophrastos und dann des Krantor. Schriften hat er nicht hinterlassen. Vergl. Diog. Laert. IV. 28. Cic. acad. I. 9. II. 18.; de orat. III. 18.

** Damit war natürlich dem Wesen nach auch die platonische Lehre geläugnet, aber doch nicht geradezu. Vielmehr war eine Art Uebereinstimmung mit Plato's allgemeinen Ideen in dieser Behauptung noch übrig. Nur war es Plato's Sinn nicht gewesen, durch die Idee die Kenntniss des Wirklichen zu läugnen. Vielmehr hatte Plato diese Erkenntniss durch seine Ideenlehre zu vermitteln gesucht; also gerade das Gegentheil beabsichtigt.

er nach Glauben oder Unglauben ein Anderes einem Andern vor, sondern von Allem steht er ab (ἐπέχει); und Zweck sei das Abstehen (ἐποχή), durch welches wir sagen, dass die Seelenruhe (ἀταραξία) in uns einziehe. Er sagt aber auch, Gutes sei das Abstehen in Bezug auf den Theil, Schlechtes (Uebel) das Zustimmen in Bezug auf den Theil. Jedoch kann Jemand sagen, dass wir dieses sagen in Bezug auf das, was uns erscheint, und nicht schlechthin (διαβεβαιωτικῶς); Jener aber, als ob es sich so nach der Natur verhalte; so dass er sagt, das Abstehen selbst sei Gutes, Schlechtes aber das Zustimmen.“ *

„Arkesilaus bestimmte vorläufig kein Criterium. Was er aber auch bestimmt zu haben schien, das gab er ab als Entgegnung gegen die Stoiker, ** indem er zeigte, dass die Zustimmung kein Criterium zwischen Wissenschaft und Meinung sei. Denn diese Zustimmung, welche sie *Κατάληψις* oder begreifende Vorstellung nennen, geschieht entweder im Weisen oder im Thoren. Wenn sie aber im Weisen geschieht, so ist sie Wissenschaft; wenn im Thoren, Meinung; und ausser diesen ist nichts Anderes, als nur ein Name (leeres Wort) angenommen worden. Wenn jedoch die Katalepsis Zustimmung der begreifenden Vorstellung ist, so hat sie keine Wirklichkeit. Zuerst, weil die Zustimmung nicht durch Vorstellung geschieht, sondern durch Vernunft.

* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I. 232 — 234.

** Denn diese sagten: Drei seien unter einander verbunden: Wissenschaft und Meinung, und zwischen diese geordnet das Begreifen (κατάληψις). Von diesen sei die Wissenschaft die sichere, ewige und unveränderliche Katalepsis durch die Vernunft; Meinung die hinfällige und falsche Zustimmung; Katalepsis sei die zwischen diesen, welche eine Zustimmung der begreifenden Vorstellung (καταληπτικῆς φαντασίας). Nach ihnen ist aber die begreifende Vorstellung wahr und von der Art, dass sie nicht falsch sein kann. Von jenen dreien, sagen sie, bestehe die Wissenschaft nur in den Weisen, die Meinung nur in den Thoren (φαῦλοι), die Katalepsis sei beiden gemeinschaftlich. Und diese stellten sie als Criterium der Wahrheit auf.

Denn die Zustimmungen beziehen sich auf Axiome. Zweitens, weil keine derartige wahre Vorstellung gefunden wird, welche nicht auch falsch sein könnte, wie aus Vielem und Mannigfaltigem hervorgeht. Giebt es aber keine begreifende Vorstellung, so wird es auch keine Katalepsis geben. Giebt es aber keine Katalepsis, so wird Alles unbegreiflich sein. Ist aber Alles unbegreiflich, so wird folgen, dass auch nach den Stoikern der Weise absteht (*ἐπέχει*). Oder betrachten wir es so: wenn, indem Alles unbegreiflich ist, wegen des Nichtvorhandenseins des stoischen Criteriums, der Weise beistimmt, so wird der Weise meinen. Denn wenn Nichts begreiflich ist, so wird er dem Unbegreiflichen beistimmen, wenn er zu irgend etwas beistimmt. Die Beistimmung zum Unbegreiflichen ist aber Meinung. Der Weise gehört aber nicht zu denen, welche meinen, also auch nicht zu denen, welche beistimmen. Wenn aber diess, so muss er zu Nichts seine Beistimmung geben. Das Nichtbeistimmen ist aber nichts Anderes, als das Abstehen. Also wird der Weise von Allem abstehen."

„Aber da es nach diesem nöthig ist, auch über die Vollführung (διεξαγωγὴ) des Lebens zu forschen, welche nicht ohne Criterium angegeben werden kann, wovon auch die Glückseligkeit, d. h. der Zweck des Lebens, in der Ueberzeugung abhängt; so sagt Arkesilaus, dass, wer von Allem absteht, Erwählungen und Vermeidungen, und überhaupt die Thaten nach dem, was vernunftgemäss ist, richtet. Wer aber nach diesem Criterium verfährt, wird recht thun; denn die Glückseligkeit entspringe durch Nachdenken (φρόνησις); das Nachdenken bewegt sich in den Rechtthaten (*ἐν τοῖς κατορθώμασι*). Die Rechtthat aber sei, was gethan eine wohlvernünftige Rechtfertigung hat. Der sich nun nach dem Wohlvernünftigen hält, wird recht thun und wird glücklich sein." *

* Sext. Emp. adv. math. VII. 150 — 159.

„Wenn man dem über ihn Berichteten glauben darf, so war Arkesilaus dem Aeussern nach ein Pyrrhoniker, der Wahrheit nach ein Dogmatiker; und da er seine Freunde durch Zweifel erprobt, ob sie durch ihre Natur zur Aufnahme der platonischen Lehren geeignet wären, soll er für einen Zweifler gehalten worden sein; und den Wohlnaturten unter den Freunden soll er die Lehre des Plato untergeschoben haben." *

3. Bedeutung der Lehre des Arkesilaus. a. Systematischer Zusammenhang derselben.

427. Die Lehre des Arkesilaus geht in ihrer Begründung zunächst einen negativen Weg, indem sie aus dem Beweise der Unrichtigkeit der stoischen Beweisführung ihre eigenen Behauptungen ableitet. Wenn nemlich die Stoa das Criterium der Wahrheit in die begreifende Vorstellung setzte, so musste nach der Beweisführung des Arkesilaus dieses Criterium entweder im Weisen oder im Thoren sich finden. Fand es sich aber im Thoren, so war sie Meinung; wenn im Weisen, Wissenschaft. Sie selbst also erschien sowohl das Eine, wie das Andere bewirkend, und war somit nicht Criterium der Wahrheit. Sollte sie aber Criterium werden, so bedurfte sie der Zustimmung der Vernunft; diese aber bezieht sich auf Axiome, und gehört somit nicht der Vorstellung an. Das Criterium der Wahrheit liegt somit nicht in der Vorstellung, was auch daraus offenbar wird, dass keine derartige wahre Vorstellung gefunden werden kann.

Obwohl es nun kein wissenschaftliches Criterium der Wahrheit giebt, muss man doch wenigstens im practischen Leben handeln, und dafür muss es ein gewisses Criterium der Richtigkeit

* Sext. Emp. pyrrh. hypoth. I. 235.

geben. Dieses Criterium findet Arkesilaus in der vergleichenden Ueberlegung, durch welche die einzelne Handlung nicht als an sich richtig, sondern nur als das beziehungsweise Richtigere erscheint. Recht thut nach diesem Grundsatze Derjenige, der die unter gegebenen Umständen vorgenommene Wahl rechtfertigen kann.

Von der platonischen Lehre bleibt somit dem Arkesilaus nur das Wenige mehr übrig, dass er zunächst bloss ein allgemeines Criterium der Wahrheit in Beziehung auf das Einzelne verwirft, im Allgemeinen aber noch immer eine mögliche abstracte Wahrheit anerkennen kann. Nur in Bezug auf den Theil oder auf das Einzelne nennt er darum die Zustimmung schlecht und das Abstehen gut. Das subjectiv Wahre aber mochte er aus der platonischen Lehre allerdings noch in diese Skepsis übertragen, wenn er nur der objectiven Bestimmungen dabei sich enthalten konnte.

b. Einseitigkeit der Skepsis des Arkesilaus.

428. Gerade dieses Merkmal der begreifenden Vorstellung, gegen welches Arkesilaus seine Widerlegung gerichtet hatte, war dem Wesen nach der aristotelischen Analytik entlehnt. Die Art aber, wie Arkesilaus argumentirte, ist der entschiedenste Beweis des eingetretenen Verfalls der Logik. Während die Stoiker auf die Uebereinstimmung der Vorstellung und Vernunft ihre Lehre gegründet hatten, sucht sich Arkesilaus damit zu helfen, dass er die beiden, sich gegenseitig bedingenden Elemente in ihrer Geschiedenheit denkt, und nun zu zeigen sucht, dass sie in dieser Geschiedenheit kein Criterium der Wahrheit bilden. Weil nemlich die Axiome nicht der Vorstellung angehören, und also die Vorstellung allein nicht Criterium der Wahrheit sein kann, so, argumentirt er, kann auch die

begreifende Vorstellung nicht Criterium sein. Wenn, nach der Lehre der Stoiker, die Vorstellung in der Uebereinstimmung mit der Vernunft in dem Weisen zur Wissenschaft, ohne diese Uebereinstimmung aber in dem Thoren zur Meinung wird, mit welchem logischen Rechte konnte nun Arkesilaus folgern, dass die Vorstellung beiden gleichmässig angehöre, dem Weisen wie dem Thoren? So unlogisch diese Folgerung, so ganz unphilosophisch ist dann der weitere Beweis, dass keine wahre Vorstellung gefunden werden könne, wie diess aus Vielem und Mannigfaltigem hervorgehe. Davon hatten die älteren Philosophen noch nichts gewusst, dass das Viele, was in irgend einer Beziehung durch die Erfahrung gesammelt wird, irgend eine principielle Wahrheit beweise; vielmehr erschien ihnen, eben weil sie nach einem höchsten Erkenntnissprincip strebten, nur die Uebereinstimmung aller Beziehungen in einem höchsten Punkte entscheidend.

Ein so gänzlich unwissenschaftliches Verfahren konnte aus solchen Voraussetzungen Folgerungen ziehen, wie die angeführte Regel, dass man für die einzelne Handlung das unter gegebenen Umständen Richtigere wählen müsse. Wenn es kein an sich richtiges Criterium der Wahrheit gab, wie konnte man dann entscheiden, was unter bestimmten Umständen das Richtigere sei? Diese Entscheidung konnte offenbar nur noch durch äussere, von dem subjectiven Wohlgefallen abhängige Gründe bestimmt werden; man mochte nun darunter das Nützlichere oder sonst irgend etwas, der individuellen Absicht des Einzelnen Dienendes verstehen. Um das von uns selbst Vollbrachte für das unter allen Umständen Vernünftigste zu halten, dafür bedarf es keiner andern Gründe, als solcher, die

uns selbst hinreichend erscheinen. Solche Gründe aber findet der Mensch immer. Auch dem Dummsten sind jederzeit seine Gründe hinreichend, um wenigstens in seinen Augen seine Handlung als eine vernünftige erscheinen zu lassen.

Von einem Vernunftgrunde kann man überhaupt nicht mehr reden, wenn man kein allgemeines und einheitliches Princip mehr als letztes Criterium der Entscheidung anerkennt. Hier kann nur mehr von Verstandesgründen die Rede sein, welche im Einzelnen sich begründen und durch eine bloss äusserliche Anwendung auf irgend eine äusserliche einzelne Erscheinung bezogen werden. Solche Urtheile aber sind der organischen Wissenschaft und Philosophie fremd.

Eine Annäherung der skeptischen Lehre der zweiten Academie an die platonische Lehre konnte darum gleichfalls nur durch eine Verwechslung des abstract Allgemeinen mit den allgemeinen Principien oder dem wissenschaftlich Allgemeinen erreicht werden. Eine aus einzelnen Erfahrungen abgezogene Regel für einzelne Handlungen konnte auf diese Weise gefunden werden, aber kein allgemeines, für alle Fälle principiell entscheidendes Gesetz. Grundsätze konnte man haben, aber kein Princip. Die platonische Lehre war aber auf die Erforschung eines höchsten Princips gerichtet. Die zweite Academie dagegen musste die Möglichkeit einer solchen Erforschung von vorneherein läugnen, und was sie somit von Plato noch annehmen konnte, das war höchstens die äussere Hülle der platonischen Lehre; einige daraus entlehnte Grundsätze und dialectische Wendungen, aber nicht das Princip. Die ganze Lehre des Arkesilaus war principienlos, und wollte es sein. Sie erklärte die Principienlosigkeit selbst als das unter-

scheidende Merkmal des wahren Weisen. Der Weise durfte nach ihr kein allgemeines Criterium anerkennen, sondern musste von Allem, was einer vollkommenen Zustimmung glich, sich enthalten.

c. Historische Bedeutung der zweiten Academie.

429. Dass eine solche Lehre keine wissenschaftliche Bedeutung mehr haben konnte, ist klar. Sie war Verläugnung des wesentlich Philosophischen, und setzte in die Verneinung der Philosophie das Wesen ihrer Lehre. Philosophisches war ihr nichts weiter geblieben, als ein gewisser äusserer Anstrich und das Bestreben, sich diesen Schein zu bewahren. Darin allein lag noch eine Art Anerkennung der Philosophie, dass man auch die Nichtphilosophie auf eine gewissermaassen philosophische Weise zu vertheidigen suchte. Man getraute sich noch nicht, offen herauszusagen, dass man keine Philosophie mehr habe, und auch keine wolle. Darum hielt auch Arkesilaus noch, wie eine Auster am Felsen, an der Aussenseite der platonischen Lehre sich fest, gerieth aber dadurch mit sich selbst in Widerspruch, indem die Bedenklichkeit gegen die eine und andere Philosophie nothwendig zu der weitern Bedenklichkeit drängte, welche jede philosophische Wahrheit gleichmässig bezweifelte. Bis dahin finden wir diese skeptische Richtung bereits durch die nächstfolgende Bewegung gedrängt, die in der dritten Academie sich ausgebildet.

Die dritte Academie.

II. Die dritte Academie.

1. Allgemeines Verhältniss.

430. Die durch Arkesilaus gegründete, sogenannte zweite Academie hatte an Plato noch theilweise festgehalten, und überhaupt noch die Möglichkeit des allgemein Wahren, wenigstens auf dem Gebiete der Abstraction, zugegeben. Diese Zuge-

ständnisse waren aber im Widerspruche mit dem übrigen Theile der skeptischen Lehre, welcher gegen ein allgemeines Criterium der Wahrheit negirend aufgetreten war. Zwar hatte Arkesilaus zunächst nur das von den Stoikern aufgestellte Criterium der Wahrheit negirt; allein dieses war im Grunde mit dem aristotelischen dasselbe und überhaupt das einzige, der Philosophie jener Zeit übriggebliebene Criterium der Wahrheit. Wollte man also nur einigermaassen Uebereinstimmendes lehren, so musste man geradezu die Möglichkeit einer jeden allgemeinen Erkenntniss läugnen. Dazu drängte nicht nur die Consequenz des Denkens, die man in jener Zeit wohl nicht mehr sonderlich geachtet haben würde; es war vielmehr auch im Gebiete des Geistes ein dem physischen Gesetze der Schwere ähnliches Verhältniss eingetreten, welches den von seiner Höhe herabfallenden Gedanken immer weiter nach der Tiefe der völligen Unwissenschaftlichkeit hinabriss. Es drängte die Menschen gleichsam, in dieser Umwendung der ersten, nach einer höchsten Einheit gerichteten Bewegung, alle allgemeinen Gesetze der Wissenschaft, alles Principienhafte immer mehr von sich abzuwerfen. In diesem Zuge musste darum auch das Wenige, was Arkesilaus von der alten Philosophie noch beibehalten hatte, abgeschüttelt werden.

Diess geschah durch seinen Nachfolger Karneades, welchen Sextus Empirikus um dieses *

* Karneades aus Kyrene (von 215 — 130 v. Chr.), Nachfolger des Hegesinus. Er machte in Rom als Gesandter der Athenienser grosses Aufsehen durch seine dialectischen Vorträge. Seine Lehre wurde von Kleitomachus aus Carthago (129 v. Chr.) aufgezeichnet. Diog. Laert. IV. 62. 65 u. 66. Cic. acad. II. 6. 12. 25. 30 — 32 de orat. I. 11.

Muthes willen gepriesen. Er lobt es an ihm vor Allem, dass er gegen Alles, was irgend wie ein Zugeständniss einer besondern oder allgemeinen Wahrheit ausgesehen, sich gesträubt, dass er allen Philosophen zumal gegenüber getreten sei. In diesem Widerspruche gegen alle Philosophie behauptete er nun, dass es schlechterdings kein Criterium der Wahrheit gebe. Weder Vernunft, noch Sinneswahrnehmung, noch Vorstellung sei ein solches Criterium. Es sei somit schlechthin nichts eigentlich wahr zu nennen. Weil man indess doch leben musste, so konnte man ohne gewisse Lebensregeln sich nicht zurecht finden, und solche musste doch auch Karneades noch zugestehen. Diese aber konnten natürlich nicht auf irgend einer Wahrheit beruhen, und mussten folglich bloss aus der Wahrscheinlichkeit abgeleitet werden. Diese Wahrscheinlichkeitstheorie des Karneades ist der zweite Theil seiner Lehre, deren erster, rein negativ, blosse Widerlegung der möglichen Voraussetzung von irgend welcher allgemeinen Wahrheit ist.

2. Die Lehrsätze der dritten Academie.

431. „Karneades trat in Bezug auf das Criterium nicht allein den Stoikern, sondern auch Allen vor ihm entgegen. Ihm gehört die erste und gemeinschaftlich gegen Alle gerichtete Rede an, nach welcher festgesetzt wird, dass schlechthin nichts ein Criterium der Wahrheit sei, nicht Vernunft, nicht Sinneswahrnehmung, nicht Vorstellung, nicht irgend ein Anderes von dem Seienden; denn alles dieses zusammen täuscht uns."

„Zweitens aber zeigt er, dass, wenn es auch ein solches Criterium giebt, so kann es nicht sein ohne Affection von der Evidenz. Denn da durch die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung das lebende Wesen von dem seelenlosen sich unterscheidet, so wird es schlechthin durch jene geschickt

werden, sich selbst und die Aussendinge zu fassen. Die Sinneswahrnehmung aber, welche unbewegt bleibt, und unafficirt, und unverändert, ist weder Sinneswahrnehmung, noch geschickt, etwas zu fassen. Wird sie aber verändert, und irgendwie afficirt, gemäss dem Einwirken der evidenten Dinge (ἐναργῶν), dann zeigt sie die Gegenstände an. Also in der Affection der Seele von der Evidenz ist das Criterium zu suchen. Diese Affection aber muss sowohl sich selbst anzeigen, wie das auf sie Wirkende, das Erscheinende; eben welche Affection nichts Anderes ist, als Vorstellung. Daher muss man sagen, die Vorstellung sei eine Affection beim lebendigen Wesen, welche sich selbst und das Andere darstellt. Da sie aber nicht immer das sich der Wahrheit gemäss Verhaltende anzeigt, sondern oft täuscht und wie ein schlechter Abgesandter von den sie abgesendet habenden Gegenständen abweicht in ihrem Berichte, so folgt nothwendig, dass nicht jegliche Vorstellung ein Criterium der Wahrheit abgeben könne, sondern allein die, welche auch wahr ist. Wieder nun, da keine so wahr ist, dass sie nicht auch falsch sein könnte, sondern gegen jede wahr erscheinende Vorstellung eine andere genau entsprechende falsche gefunden wird, so wird das Criterium fallen in die Vorstellung, welche dem Wahren und Falschen gemeinschaftlich ist. Die Vorstellung, welche diesen gemeinschaftlich ist, ist aber nicht begreifend; ist sie aber nicht begreifend, so wird sie auch nicht Criterium sein. Ist aber keine Vorstellung Criterium, so ist es auch nicht die Vernunft. Denn von der Vorstellung wird diese abgeleitet. Und mit Recht. Denn zuerst muss ihr das Beurtheilte erscheinen; erscheinen aber kann nichts ohne die vernunftlose Sinneswahrnehmung. Weder also die vernunftlose Sinneswahrnehmung, noch die Vernunft ist Criterium."

„Die Vorstellung kann nach zwei Seiten betrachtet werden: 1) in Bezug auf das Vorgestellte, 2) in Bezug auf den Vorstellenden. In erster Beziehung ist sie entweder wahr oder falsch; in zweiter Beziehung ist sie theils eine

solche, welche als wahr erscheint, theils eine solche, welche nicht als wahr erscheint. Von diesen wird von den Academikern die als wahr erscheinende Erscheinung (ἔμφασις) genannt, und Ueberzeugung und überzeugende Vorstellung; die aber nicht als wahr erscheinende ἀπέμφασις, und Nichtüberzeugung, und nichtüberzeugende Vorstellung. — Von diesen Vorstellungen ist die, welche offenbar falsch und nicht als wahr erscheint, unstatthaft und nicht Criterium. Von der aber, welche als wahr erscheint, ist die eine dunkel, die andere eine solche, welche das als wahr Erscheinen in hohem Grade besitzt. Von diesen wieder ist die erste nicht Criterium, wohl aber, nach dem Karneades, die zweite. Indem sie aber Criterium ist, hat sie hinlängliche Breite, und indem sie mannigfach und ausgedehnt wird, verhält sie sich überzeugender und schlagender. Das Ueberzeugende wird dreifach gesagt: 1) Das Wahre und als wahr Erscheinende; 2) das Falsche, als wahr aber Erscheinende; 3) das beiden gemeinschaftliche Wahre. Nach dem, was zumeist, müssen sich die Urtheile und Handlungen richten. Da aber niemals die Vorstellung eingestaltig ist, sondern nach Art einer Kette eine von der andern abhängt, so wird ein zweites Criterium hinzukommen, die zugleich überzeugende und ungestörte (ἀπερίσπαστος) Vorstellung. Wenn nichts uns von dem als wahr Erscheinen der Vorstellungen abzieht, so vertrauen wir mehr. Von der ungestörten Vorstellung ist aber glaubwürdiger und am vollendetsten die, welche mit dem Ungestörtsein auch noch verbindet, dass sie durchgegangen (διεξωδευμένη) ist."

„Als man den Karneades fragte, welches das Criterium sei zur Anleitung des Lebens und zum Besitze der Glückseligkeit, so wurde er gezwungen, auch was ihn selbst betraf, hierüber etwas zu bestimmen, indem er als überzeugende Vorstellung (πιθανὴ φαντ.) die annahm, die zugleich überzeugend und ungestört, und die durchgegangen (διεξωδευμένη) ist."*

* Sext. Emp. adv. math. VII. 159 — 190.

432. An der Lehre des Karneades muss man, wenn man ihren Zusammenhang festhalten will, zunächst zwei Seiten unterscheiden. Die eine ist bloss auf die Widerlegung gerichtet, die zweite sucht auch noch in einem gewissen Sinne etwas zu behaupten, nemlich nur in dem Sinne einer keineswegs wahren (denn dass etwas wahr sein könne, wird durch den ersten Theil verneint), sondern in dem Sinne einer bloss wahrscheinlichen Behauptung, die ihren Grund gar nicht in der speculativen Forschung, sondern bloss in der abgedrungenen Nothwehr gegen äussere Verhältnisse hat.

5. Einheitliche Bedeutung der Lehre der dritten Academie.

a. Systematischer Zusammenhang derselben.

Der negative Theil sucht zu beweisen, dass die Vernunft kein Criterium der Wahrheit sein könne, weil sie von der Vorstellung abhängig, diese aber weder wahr noch falsch sei, und also selbst wieder kein Criterium der Wahrheit sein könne. Die Vorstellung ist nemlich abhängig von der Sinneswahrnehmung. Keine Sinneswahrnehmung aber ist so sehr wahr, dass nicht auch die ihr entgegengesetzte sein kann. Die von der Empfindung abgeleitete Vorstellung ist also zwischen diesen beiden Gegensätzen in der Mitte, also nicht begreifend und nicht wahr. Ohnehin ist die Empfindung selbst abhängig von den Gegenständen, und also veränderlich, und muss sich selbst und die Gegenstände anzeigen, wie ein Bote, der auch falsche Anzeigen überbringen kann, und gar oft wirklich überbringt, also nicht untrüglich. Ein anderes Criterium aber, als die Vernunft oder Vorstellung, kann es für die Wahrheit nicht geben; diese beiden aber sind keine solche Criterien, also giebt es überhaupt kein Criterium für das Wahre.

Nur für das Wahrscheinliche lässt sich ein solches geben. Inwiefern nemlich die Vorstellung

von dem Objecte abhängig ist, ist sie wahr oder falsch. Die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellung aber hat nur dann eine Bedeutung für den Menschen, wenn ihre objective Wahrheit oder Falschheit subjectiv erkannt wird. Subjectiv erkennen aber können wir nur, ob sie uns als wahr erscheint. Das Wahrscheinliche aber hat eine dreifache Steigerung. Der erste Grad der Wahrscheinlichkeit ist die überzeugende Vorstellung. Ueberzeugend aber ist sie, wenn sie über so viele Erfahrungen sich ausdehnt, dass wir unsere Urtheile und Handlungen nach dem, was zumeist in den Erfahrungen sich findet, richten können. Der zweite Grad der Wahrscheinlichkeit ist, wenn die Vorstellung zugleich ungestört, d. h. so beschaffen ist, dass in dem, was zumeist der Empfindung und Erfahrung sich darbietet, kein Widerspruch vorkommt, der uns in unserm Vertrauen beirrt. Der dritte Grad der Wahrscheinlichkeit ist die nach ihren einzelnen Momenten geprüfte Vorstellung, welche durch einen gewissen Reichthum der Erfahrung eine Art gleichmässiger Gewohnheit der Anschauung erzeugen muss, welche uns den Zweifel an der Richtigkeit der gemachten Erfahrung nimmt.

Die Grundveste dieser Ueberzeugung ist, genau besehen, das subjective Wohlgefallen. Was der Mensch durch Gewohnheit für richtig zu halten überredet wird, das wird demgemäss auch das Wahrscheinlichste sein.

b. Einseitigkeit der Lehre des Karneades.

433. Nach einer solchen Lehre also wird jedes Vorurtheil und jeder Unverstand seine Berechtigung finden, sobald nur der Mensch durch eine Reihe von sich ähnlichen Empfindungen und Erfahrungen ihn bestätigt findet. Je eigensinniger

und gedankenloser der Mensch auf einem Vorurtheile besteht, desto mehr wird er sich darin verhärten, desto leichter wird es ihm, in allen Erscheinungen eine Bestätigung desselben zu finden. Der Gedankenloseste wird immer am ruhigsten bei seiner Ansicht beharren, und hat nach Karneades noch überdiess den Vorzug, vollkommen philosophisch zu urtheilen, weil er durch nichts sich irre machen lässt, und überall in allen Einzelnheiten seine Meinung durchgehen sicht. Eine solche Philosophie ist ja genau diejenige, welche das sämmtliche Philisterium der alten und neuen Welt sich immer gewünscht. Nur zufällig kleben dieser Anschauungsweise noch einige aufgelesene Hülsen des alten Kerns der Philosophie an. Wozu soll hier auch die philosophische Untersuchung dienen? Wenn es sich bloss darum handelt, dass Jeder für richtig hält, was ihm wahrscheinlich ist, so ist alles Denken und Philosophiren von vornherein umsonst. Was dem Menschen wahr zu sein scheint, das scheint ihm so, ohne dass er irgend eines Grundes bedarf, oder einer Ueberlegung. Daher kann es uns auch nicht wundern, wenn dieser ganzen Entwicklung jede logische Schärfe fehlt. Sie bedarf derselben nicht; wenigstens nicht, um zu beweisen, dass Dasjenige wahrscheinlich ist, was einem Jeden wahr zu sein scheint. Nur hinsichtlich des Beweises, dass es ausser dem Wahrscheinlichen kein Criterium der Wahrheit giebt, wäre eine logisch consequente Widerlegung am Orte gewesen, wenn es sich auch hierin nicht bloss darum gehandelt hätte, denjenigen, die des Denkens überhoben sein wollen, das, was sie ohnehin gern hören und glauben, einigermaassen wahrscheinlich zu machen. Für Solche sind solche Beweise hinreichend.

Der denkende Mensch aber müsste freilich fragen: wenn im Begriffe die sinnliche Vorstellung zuerst ist, folgt dann daraus, dass die Vernunft von dieser Vorstellung abgeleitet wird? Oder folgt, dass, wenn jeder wirklichen Empfindung gegenüber die entgegengesetzte möglich ist, nun die von der wirklichen Empfindung abgeleitete Vorstellung zwischen dieser und der nicht wirklichen in der Mitte steht? Oder dass, weil auch die entgegengesetzte Empfindung möglich ist, die falsche ebenso wirklich ist, als die wahre? Oder folgt daraus, dass die Empfindung eine Affection der Sinne ist, dass sie auch eine Veränderung derselben ist, und kann eine Affection stattfinden, wenn nicht etwas bei dieser Veränderung auch unveränderlich bleibt? Durchgeht man die von Karneades beliebte Widerlegung der Annahme eines allgemeinen Criteriums der Wahrheit, so sieht man leicht, dass Inconsequenzen dieser Art, die alles logische Denken geradezu aufheben, sich einander die Hand reichen.

Gegen eine solche Um- und Missgestaltung der Wissenschaft ist die alte Sophistik noch gediegen Gold. Jene Sophisten erscheinen diesem gänzlichen Verfall aller philosophischen Consequenz gegenüber noch wie ein höheres Geschlecht von Denkern. Nur eine kleinliche Eitelkeit konnte eine solche Anschauungsweise noch bewegen, bei dem entschiedensten Widerspruche gegen alle principielle Wissenschaft, dennoch den Schein der Philosophie bewahren zu wollen.

c. Historische Bedeutung der Lehre des Karneades.

434. Dennoch war dieser leere Schein der einzige schwache Faden, durch welchen diese Anschauungsweise noch mit der Philosophie zusammenhieng. So rasch war es bei dem einmal einge-

tretenen Verfall mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein abwärts gegangen. Die prassenden Erben hatten den Reichthum des alten Hauses in kurzer Zeit bis auf das letzte Gut verschwendet, und wollten nur noch der Welt gegenüber den Schein bewahren, als wären in dem dachlosen Prachtgebäude der alten Gedankenfürsten noch die Erben der alten Herrlichkeit wirklich vorhanden. Allein sie mussten diese Eitelkeit mit der bittersten innern Armuth erkaufen, und es dauerte nicht lange mehr, so merkte die Welt diese Armuth der Pseudo-Philosophen, und verfolgte sie, wie wir z. B. aus Lucian uns überzeugen können, mit dem bittersten Spotte.

γ. Vergleichung der einzelnen Glieder dieses Abschnitts.

435. Die beiden Glieder der mittleren Academie haben mit der Lehre Plato's offenbar wenig mehr gemein. Nur durch eine Inconsequenz konnte Arkesilaus noch an das allgemein Wahre der platonischen Lehre sich anschliessen, wenn er alle bestimmte Erkenntniss im Einzelnen läugnete. Diese Negation war beiden gemeinschaftlich. Nur darin unterschieden sie sich, dass Karneades noch weiter gieng im Negiren. Nicht bloss im Einzelnen, sondern auch im Ganzen und Abstracten ist ein Criterium unmöglich. Nicht bloss die Stoiker haben Unrecht, ein Criterium der Wahrheit gelten zu lassen, sondern Alle, die an eine Wahrheit noch glauben können. Das war eine Art Fortschritt; aber ein Fortschritt zum gänzlichen Aufgeben aller Erkenntniss, der auch bei der Kritik des Bestehenden noch unphilosophischer zu Werke gieng. Beiden aber blieb dasselbe Resultat übrig, das Wahrscheinliche statt des Wahren.

δ. Einheitliche Vergleichung der einzelnen Ab-

436. Vergleichen wir die eine, skeptische Seite des Verfalls der Philosophie mit der gleichzeitigen dogmatischen Richtung in der stoischen und

schnitte dieses Zeitraums.

epikuräischen Philosophie, so finden wir in wissenschaftlich philosophischer Hinsicht beide so ziemlich auf demselben Standpunkte. Beide sind hinsichtlich ihres Ausgangspunktes auf die blosse Negation und auf das schon Bestehende angewiesen, und haben sich selbst der eigentlich philosophischen Untersuchung der Principienfragen entschlagen. Beide stehen dann auch wieder durch den gleichen Endpunkt coordinirt nebeneinander, indem es bei beiden nicht um die Erkenntniss eines philosophischen Princips, sondern bloss um die practische Versöhnung mit dem wirklichen äusserlichen Leben sich handelt. Selbst in der Methode, mit welcher sie diess Ziel erreichen, haben beide eine grosse Aehnlichkeit mit einander, indem sie zum vorhinein schon den Punkt bestimmen, auf den sie hinauskommen wollen, und in Folge dieser vorgefassten Meinung alles Uebrige von der Untersuchung ausschliessen, und durchaus kein höchstes einheitliches Princip der Erkenntniss anstreben.

Bei dieser Gleichförmigkeit ist übrigens auch der Unterschied Beider nicht zu verkennen, da ja die Einen das auf rein negativem Wege zu erreichen suchten, was die Andern durch einfache Affirmation erlangt zu haben glaubten: den richtigen Weg nemlich zum vernünftigen Gebrauche des Lebens. Während die Dogmatiker sich von einer vorausgehenden Untersuchung der Principien der Erkenntniss abhängig machten, und dadurch die subjective Selbstständigkeit der Wissenschaft aufgaben, kämpften dagegen die Skeptiker gegen alle objective Wahrheit an, um die subjective Selbstständigkeit des individuellen Urtheils zu retten.

Beide erreichten aber dadurch dasselbe Ziel für das allgemeine Bewusstsein, dass sie nemlich

miteinander die objective wie die subjective Selbstständigkeit der Wissenschaft läugneten; dass sie beide das Wesen der Philosophie verneinten, um den Schein derselben zu bewahren. Wenn die Skeptiker jedes allgemeine Criterium der objectiven Wahrheit aufgehoben, so hatten sie damit nichts weiter bewirkt, als dass sie auch die subjectiv allgemeine Wahrheit negirt und eine ohne alle philosophische Bedeutung, bloss noch für das practische Leben brauchbare Wahrscheinlichkeit bewahrt hatten. Wenn dann Stoiker und Epikuräer die Widersprüche in den Principien der Erkenntniss ununtersucht liessen, und sich auf den Aufbau eines Moralsystems auf einen der bestehenden Widersprüche beschränkten, was hatten sie dadurch mehr erreicht, als dass sie den Grund ihrer Lehre aus den von ihm abgeleiteten Folgerungen bewiesen hatten, und dass sie die Menschen von der Wahrheit ihres Princips überreden konnten, wenn sie ihnen die abgeleiteten Consequenzen zuvor zugestanden hatten. Auch sie mussten sich auf die Brauchbarkeit ihrer Lehre berufen, ohne diese Brauchbarkeit aus der Wahrheit des Princips erweisen zu können. Nicht mehr das philosophisch und streng wissenschaftlich bewiesene Princip war Criterium der Wahrheit, sondern nur noch die individuelle Willkür, mit welcher Jeder annehmen und verwerfen konnte, je nachdem ihm diese oder jene Lehre zweckmässiger und seinen individuellen Bestrebungen zusagender schien. Das allgemeine Gesetz der Erkenntniss war gefallen, und an seine Stelle die bloss von dem individuellen Verstande abhängige Entscheidung der practischen Tauglichkeit oder Untauglichkeit getreten.

Das Bewusstsein eines allgemeinen Gesetzes

der Erkenntniss hatte dem Wesen nach die Herrschaft an die Willkür und Meinung abgetreten. Damit hatte also auch das eigentlich philosophische Streben aufgehört, welches nach einem höchsten einheitlichen Principe zu forschen innerlich gedrängt sich fühlt, und an seine Stelle trat in nächster Folge der Versuch, nach individuellem Wohlgefallen sich aus der Gesammtmasse des vorausgehenden Wissens eklektisch herauszuwählen, was Jedem beliebte. So entstand der aus dem Dogmatismus und Skeptizismus zugleich hervorbrechende Eklektizismus der letzten Academie.

Dritter Abschnitt

des zweiten Zeitraums der dritten Periode.

C. Dritter Abschnitt.
Der Eklektizismus.
α. Allgemeines Verhältniss.

437. Die Dogmatiker und Eklektiker dieses Zeitraums wollten den wissenschaftlichen Schein retten, und gaben eben darum mehr von dem Wesen der Philosophie auf, als wenn sie den Schein der Philosophie aufgegeben hätten. Als aber dieser Schein nach Aussen hin seine Macht verloren und man endlich zum Bewusstsein kam, dass die Zeit für die selbstständige philosophische Wissenschaft vorüber sei, welches Bewusstsein allerdings durch das erwähnte verkehrte Streben sich erst vollkommen herausstellen konnte, so machte die Fähigkeit der allgemeinen Empfänglichkeit des menschlichen Geistes für höhere Wahrheit sich wieder Raum. An die Stelle der selbstständigen philosophischen Wissenschaft trat die mehr passive **allgemeine Bildung**. Die schöpferische **Vernunft**, die bis zur Erzeugung der aristotelischen Metaphysik nach Erkenntniss der Principien gerungen, war zwar in diesem Bestreben nach allgemeiner Bildung nicht

mehr das leitende Princip. Aber auch der bloss einseitig auf die Besonderheit und den Gegensatz gerichtete Verstand war in dieser seiner Principienlosigkeit von der Ohnmacht seines Strebens überführt, und so trat das allen Bestrebungen, die überhaupt auf die Wahrheit gerichtet waren, befreundete passive Gefühl an die Stelle derselben, und suchte die Errungenschaften der vergangenen Zeit in sich aufzunehmen. Diese Zeit vermochte das antwortende Wort auf die höchsten Zweifel und Fragen des menschlichen Bewusstseins nicht zu finden und das lösende Princip nicht auszusprechen; aber sie bewahrte die schon ausgesprochenen lösenden Worte im Herzen, und wurde so die Mutter einer bessern Zukunft, weil sie sich vor der höhern Kraft der Vergangenheit nicht verschloss.

In dieser allgemeinen, mehr empfangenden weiblichen Bildung bestand die wesentliche Aufgabe dieser Zeit, die in dem Eklektizismus der spätern Academie ihren Ausdruck gefunden. Der Eklektizismus ist kein philosophisches System, ist vielmehr das Zugeständniss des gänzlichen Mangels einer selbstständigen positiven Wissenschaft. Seine Wahrheit beruht nur in dem passiven Gefühl für das Wahre, welches nichts hervorbringt, sondern nur aufnimmt, nicht urtheilt, sondern nur begreift, nicht Wissenschaft, sondern nur Bildung verleiht. Sobald der Eklektizismus selbstständig auftreten, systematisch verfahren und principiell entscheiden will, ist er sich selbst untreu geworden. Eine systematische Darstellung seiner Lehre können wir vom Eklektizismus nicht erwarten, denn er hatte keine eigene Lehre. Auch die Spätern konnten nichts weiter von ihm berichten,

als sein Bestreben, welches auf die Vereinigung des Bestehenden gerichtet war, und darum zunächst in der Academie sich ausbildete, welche durch ihre äussere Stellung mit dem Alterthume am meisten zusammenhieng.

β. Die einzelnen Fortgangspunkte desselben.

438. Wie die ältere Academie sich ganz an Plato angeschlossen, die mittlere aber durch die ganz einfache Bewegung, ohne Plato platonisch scheinen zu wollen, in die entgegengesetzte Richtung gerathen war, so kehrte nun die spätere Academie, das verunglückte Streben nach Selbstständigkeit aufgebend, wieder zur platonischen Lehre zurück. So entstand die vierte Academie, als deren Begründer Philo von Larissa* genannt wird. Von ihm berichtet Sextus Empirikus:** „Philo sagt: „In Beziehung auf das stoische Criterium der begreifenden Vorstellung seien die Dinge zwar unbegreiflich, in Beziehung auf ihre Natur aber begreiflich."" Hier tritt uns offenbar das allgemeine Merkmal der Begreiflichkeit der Dinge wieder als wahr entgegen. Die im Einzelnen befangene Vorstellung erscheint dem Philo nicht als Grund des Begreifens, und darin tritt er den Stoikern entgegen. Dafür aber scheint ihm die Vernunft, als die Erkenntniss der Dinge, wie sie an sich sind, in ihrer Allgemeinheit nemlich, allerdings das Criterium der Wahrheit in sich zu haben, worin er offenbar mit der platonischen Lehre übereinstimmt.

Durch diesen ersten Versuch, gegenüber dem skeptischen Zweifel der im Einzelnen befangenen,

---

* Philo von Larissa, Schüler des Kleitomachos, lehrte zu Rom (100 v. Chr.). Er war Lehrer Cicero's, der ihm vielfach reiches Lob spendet. Vergl. Cic. acad. I. 4. II. 34.; tusc. quaest. II. 3.

** Pyrrhon. hypoth. lib. I. pag. 235.

durch den Verstand allein geführten Untersuchung, war der Uebergang zu den weitern Versuchen gemacht, das Allgemeine in den verschiedenen Systemen aufzusuchen, dadurch die in der Besonderheit unlösbar scheinenden Widersprüche wenigstens im Gebiete des indifferenten Gefühls auszugleichen, und die Anerkennung einer allgemeinen Wahrheit sich wenigstens als Möglichkeit zu bewahren. Wir sehen darum bereits den Schüler Philo's, Antiochus, in diesem Bestreben, die * allgemeine Aehnlichkeit der einzelnen Systeme hervorzuheben, über seinen Lehrer hinausgehen, indem er neben dem Plato auch noch die Stoa mit in den Umkreis dieser Berechtigung, etwas allgemein Geltendes gelehrt zu haben, hereinzog. Von ihm berichtet in diesem Sinne Sextus an derselben Stelle: „Antiochus trug auch die stoische Lehre in die Academie über, so dass man von ihm sagte, er habe in der Academie nach stoischer Weise gelehrt, indem er nemlich zeigte, dass die Lehrsätze der Stoiker schon bei Plato sich finden."

Im Hintergrunde dieser Lehre steht somit bereits die Grundanschauung des Eklektizismus, dass das allgemein menschlich Wahre überall sich findet. Was bei den Stoikern wirklich wahr ist, das ist auch am Plato wahr, und überall wahr, wo es sich findet. Es findet sich aber in andern Formen überall, nur dass die Einen diese, die Andern eine andere Seite dieses allgemein Wahren hervorgehoben und weiter ausgebildet haben. Wenn man somit das in den Einzelnen sich Widersprechende weglässt,

---

* Antiochus aus Askalon, gestorben 69 v. Chr., war Schüler des Philo, gleichfalls Lehrer des Cicero, und des Varro und Lucullus, und Stifter der fünften Academie.

bekommt man das bei Allen bleibende Gemeinsame, das allgemein Wahre.

γ. Philosophische Bedeutung des Eklektizismus.

439. Ein Criterium für dieses allgemein Wahre konnte der Eklektizismus freilich nicht angeben. Das positive Bestehen der bereits ausgesprochenen Lehren war der eine Grund, und die Ausscheidung des im Einzelnen Widersprechenden der andere. Dieser zweite Grund aber konnte nur dann zu einem Resultate führen, wenn man eines innern Vergleichungsprincips zuvor sich versichert hatte. Ohne ein solches Princip lag es eben in der Willkür des Einzelnen, was er in den besondern Systemen als verständlich und allgemein gültig anerkennen wollte.

Nur das unmittelbare Einleuchten der schon ausgesprochenen Lehren konnte allenfalls noch als negativer Entscheidungsgrund, der in der menschlichen Natur überhaupt als Möglichkeit der Erkenntniss der Wahrheit ruhte, angeführt werden. Allerdings musste nemlich in allen Menschen und für alle Menschen dasselbe wahr und falsch sein. Auf diese Uebereinstimmung war allein eine positiv wissenschaftliche allgemeine Erkenntniss zu erbauen. Alle Systeme beruhen auf der Voraussetzung einer solchen übereinstimmenden Grundlage. Dieser allgemeine Grund aber, der im Menschen als Empfänglichkeit und Gefühl für die Wahrheit vorhanden ist, giebt noch keine wirkliche Erkenntniss derselben, sondern bloss die Möglichkeit einer solchen. Er schliesst also auch kein positives Criterium der Wahrheit in sich.

Der Eklektizismus kann darum auch immer erst dann hervortreten, wenn eine gewisse Reihe von positiven Bestrebungen nach wirklicher Erkenntniss zum organischen Abschluss gekommen ist. Die

Gesammtheit eines solchen in sich geschlossenen Fortschritts beruht nothwendig immer auf derselben subjectiven und auf einer entsprechenden gleichmässigen objectiven Grundlage. So bleiben sich die Gesetze des Denkens für alle Zeiten gleich, und es bewegte sich darum die ganze griechische Philosophie innerhalb des durch sie umschriebenen Umkreises. Aber auch objectiver Weise hatten alle Systeme der griechischen Philosophie den gleichen Boden der Naturanschauung mit einander gemein. Es mussten darum alle objectiv und subjectiv an gewissen Punkten mit einander übereinstimmen. Diese Uebereinstimmung kann in ihrem Principe allerdings erst eine principiell höher stehende Wissenschaft erkennen; aber auch ein noch unvermitteltes Gefühl derselben drückte sich dem Zeitbewusstsein schon deswegen ein, weil dem Wesen nach doch alle, von demselben Grunde ausgehend, nach demselben Ziele gerungen hatten. Dieses Gemeinschaftliche nun zu bewahren, wenn auch nur als unvermitteltes Gefühl, war die Aufgabe des Eklektizismus, der eben dadurch, dass er gegen die Vergangenheit sich nicht ausschliesslich bewies, und nicht in kindischer Einbildung eigenen Verdienstes vor den Verdiensten der Aelteren sich verschloss, auch um die Nachwelt sich ein nicht unbedeutendes Verdienst durch die Ueberlieferung der Erbschaft vergangener Tage auf sie erworben hat. Wie er sich dankbar bewiesen gegen die Vorzeit, hat er sich dadurch auch wieder den Dank der Nachwelt verdient.

C. Einheitliche Vergleichung der einzelnen Abschnitte des zweiten

440. Vergleicht man das Verhältniss des Eklektizismus mit dem des vorausgehenden Dogmatismus und Skeptizismus zum Bewusstsein, sowohl überhaupt, wie der damaligen Zeit, so ist klar, dass er

Zeitraums der dritten Periode.
a. Gemeinschaftlicher Grund aller drei Abschnitte dieses Zeitraums.

als ein ergänzendes mittleres Verhältniss zwischen beiden steht, und indem er weniger wissenschaftlich zu sein schien, als die beiden andern, sich in passiver Weise ein grösseres Verdienst um die Pflege und Fortbildung der Philosophie erworben hat, als jene. So steht er in subjectiver Bedeutung zwar unter jenen beiden Vorläufern, in objectiver Bedeutung aber über ihnen. Subjectiv nemlich haben die Moralsysteme noch einen innern Zusammenhang mit dem eigentlich philosophischen Streben nach einem Principe. Freilich sucht weder die Stoa noch der Epikuräismus ein höchstes einheitliches Erkenntnissprincip, aber beide anerkennen doch noch immer die Nothwendigkeit eines solchen Princips für das sittliche Handeln des Menschen. Ihr Bestreben beruht darum immer noch auf der den Principien zugewendeten Vernunft. Der Skeptizismus dagegen giebt von vornherein das Streben nach einer principiellen Erkenntniss auf, und verlegt sich bloss auf die Vergleichung des Einzelnen und auf die im Einzelnen beruhende Entscheidung des practischen Verstandes. Aber er verlangt noch immer ein gewisses kritisches Abwägen der Gründe für und wider, ein logisches Urtheil, durch welches die individuelle Entscheidung als der im Einzelnen richtige Maassstab geltend gemacht werden soll. Der Eklektizismus aber giebt diese Verstandesentscheidung mit der Abweisung der Differenzen in den einzelnen Lehren dem Wesen nach auf. Ebenso macht er keinen Anspruch auf ein durch die thätige Vernunft errungenes, selbstständiges Princip, sondern überlässt dieses selbstständige Forschen denjenigen, welche bereits schon ein bestimmtes Resultat wissenschaftlicher Untersuchung errungen haben.

Er beruft sich bloss auf das allgemeine Gefühl für die Wahrheit, also auf die passivste Seite des menschlichen Erkenntnissvermögens. Insofern könnte man den Eklektizismus einen weitern Rückschritt der selbstständigen Entwicklung des menschlichen Bewusstseins nennen.

Indem er sich aber zu diesem Rückschritt bekennt, wird er dem Skeptizismus gegenüber selbst wieder zu einem objectiven Fortschritt. Die Passivität seines Wesens macht es ihm möglich, einen umfassendern objectiven Inhalt in sich aufzunehmen. Dieser Inhalt ist freilich nicht sein eigener und von ihm selbst erzeugt, sondern nur ein entlehnter; aber er wird doch von ihm bewahrt.

b. Verschiedenheit ihrer wissenschaftlichen Ausbildung.

441. In dieser Bewahrung des Gegebenen knüpft sich eben der Eklektizismus wieder näher, als die beiden vorausgehenden Bildungsformen, an die höchste Entwicklungsstufe der griechischen Philosophie, an Aristoteles an. In einem höhern Sinne * ist auch Aristoteles ein Eklektiker, weil er aufnimmt, was seine Vorgänger schon gelehrt. Aber dem Principe nach ist er kein Eklektiker, weil er das Aufgenommene erst durch sein Princip erklärt und zum wissenschaftlichen Verständnisse bringt.

* Aristoteles ist in seiner Psychologie, Physik und Metaphysik mit vollem Bewusstsein von dem ausgegangen, was die vor ihm Philosophirenden bereits erworben hatten. Ja er nimmt die Errungenschaft seiner Vorgänger geradezu in sein eigenes System mit auf, behauptend, dass Alles, was jene gelehrt, wahr sein müsse, weil und inwiefern es in dem menschlichen Erkenntnissvermögen begründet ist. Alle hätten etwas Wahres, aber nur einen Theil der ganzen Wahrheit. Darum blieben ihnen immer Widersprüche übrig, welche alle man nur dadurch zu lösen vermöge, dass man dasjenige, was die Einzelnen gelehrt, unter einem neuen Principe vereinige. Vergl. Arist. Met. I. 6.

Das Letztere aber vermag der Eklektizismus nicht mehr, und darum ist er zum Ersteren nicht, wie Aristoteles, auch wissenschaftlich berechtigt. Demohngeachtet ist die Aehnlichkeit mit der aristotelischen Methode in ihrer äussern Beziehung nicht zu verkennen. Dagegen steht der Skeptizismus, nicht bloss weil er in der Academie lehrend auftrat, sondern durch seine ganze, gegen die individuelle Erkenntniss gerichtete Polemik, der platonischen Schule näher. Der Epikuräismus und die Stoa aber hängen durch die vorausgehende cynische und cyrenäische Schule zunächst mit Sokrates zusammen.

c. Einheitliches Gesetz der Bewegung derselben.

442. Die Entwicklung der drei Abschnitte dieses Zeitraums geht somit mit den letzten drei Entwicklungsstufen der vorausgehenden Periode parallel, und trägt darum auch, wie jene, das Gepräge der Einwirkung jener Gesetze an sich, welche die Entwicklung alles Denkens beherrschen; nur dass sich hier diese Gesetze in umgekehrter Entwicklung auch in umgekehrter Ordnung finden; so wie denn auch im Verhältniss zu den vorausgehenden Entwicklungsstufen im Eklektizismus ein umgekehrter Aristoteles und im Skeptizismus ein umgekehrter Plato erscheint; ebenso, wie wir in der Stoa und im Epikuräismus die Kehrseite der sokratischen Philosophie erblicken.

In dieser Aufeinanderfolge entspricht darum der Dogmatismus der beiden Moralsysteme dieses Zeitraums, inwiefern er noch auf die Erkenntniss einer principiellen Einheit gerichtet ist, dem dritten Denkgesetze. Das zweite Denkgesetz, welches seinen Grund in der Unterscheidung der Besonderheit hat, ist durch die kritische Richtung des Skeptizismus bezeichnet. Der Eklekti-

zismus aber in seinem Bestreben nach Verallgemeinerung richtet sich vorherrschend nach dem Gesetze der Identität, wobei er freilich die zweite Seite dieses Gesetzes, das Verhältniss des Widerspruchs, ausschliessen muss. Er fasst somit das erste Denkgesetz nur einseitig auf. Diese Auffassung hat er aber mit den beiden andern, ihm zunächst stehenden Entwicklungsformen dieses Zeitraums gemein. Auch der Skeptizismus fasst nur die eine Seite des zweiten Denkgesetzes, die unterscheidende analytische, auf, und vergisst die andere, das Verhältniss von Grund und Folge. Ebenso hat der Dogmatismus der Moralsysteme nicht die vollkommene höhere Einheit der Erkenntniss gesucht, sondern bloss das dritte Element ausgeschlossen, ohne das die Arten einschliessende höhere Princip zu bestimmen. Demohngeachtet haben alle drei, trotz ihrer Verläugnung der ganzen Bedeutung der Denkgesetze, doch in ihrer Folge die Herrschaft derselben anerkennen müssen. Sie suchten sich ihr zu entziehen, und vermochten es nicht. Am wenigsten vermochte es der spätere Eklektizismus, der eben nur aufnehmen und gehorchen, keineswegs aber widerstreben konnte. Inwiefern sich das Gesetz des Denkens in ihm nicht mehr aussprechen konnte, war es blosse Unbehülflichkeit, welche andrerseits durch das wieder ergänzt wurde, was mittelst dieser Gesetze schon positiv ausgesprochen war.

In dieser Hinsicht bildet der Eklektizismus den Abschluss der letzten Versuche des menschlichen Bewusstseins nach Selbstständigkeit. Die Bedeutung der Philosophie ist für die Zukunft bloss noch eine passive und practische. Hier ist somit die griechische Bildung an ihrem Ziele, und es

tritt die Macht des Römerthums ein, dessen Aufgabe überhaupt eine bürgerlich-practische war, weshalb es auch in Beziehung auf die Wissenschaft die passive Pflege derselben übernahm, um das von dem Alterthum Erworbene allen Völkern und Zeiten zu überantworten. Den letzten Zeitraum dieser Periode müssen wir darum vorherrschend der römischen Bildung zutheilen.

Dritter Zeitraum

der dritten Periode.

Die römische Philosophie.

C. Der dritte Zeitraum der dritten Periode.

Die römische Philosophie.

A. Allgemeines Verhältniss.

a. Allgemeiner Grund der römischen Bildung.

443. Die Aufgabe der Römer in der Geschichte ist die Uebertragung des subjectiv erworbenen geistigen Eigenthums der Menschheit (durch jene subjectiven Kräfte, deren Blüthe sich im Griechenvolke entwickelt hatte) an die übrigen Völker und Zeiten. Den Römern war die Ausbildung der dritten unter den wesentlich menschlichen Kräften, der practischen Thätigkeit nemlich, zugefallen. Sie konnten von dem, was der dichtende und denkende Geist errungen, nur dasjenige sich aneignen, was dem bürgerlichen und practischen Leben Ordnung und äussern Glanz verlieh. Bei ihnen war die Philosophie und die Kunst nicht mehr inneres Bedürfniss des strebenden Geistes, sondern bloss noch äusserliches. Sie nahmen es an wie einen schuldigen Tribut, der dem Besieger der Welt gebührte, der ihn zierte und ehrte. Bei diesem universalen Streben konnte das Einzelne nicht mehr in seiner innersten Tiefe sich geltend machen. Die in ihrer Selbstständigkeit das Leben des Menschen in seiner ganzen Tiefe erschöpfenden Kräfte mussten

es sich gefallen lassen, der Gesammtheit sich zu fügen. Weil alle einzelnen Kräfte zu dieser allgemeinen Bildungsform das Ihrige beitragen sollten, so konnte und durfte keine mehr in ihrer vollen Entschiedenheit auftreten. Wie die Poesie, so gieng auch die Philosophie bei den Römern in dieser Mittelbildung unter. Der Philosoph musste weichen, nur der gebildete Mann durfte übrig bleiben.

Diesen Charakter trägt auch schon die römische Sprache an sich. Für die Poesie viel unbehülflicher bereits, als die griechische, ist sie auch für die philosophische Bestimmtheit der Begriffe weniger geeignet. Dafür aber ist sie die Sprache der allgemein menschlichen Bildung; für den Umgang, für die Rede insbesonders, die brauchbarste; von einer gewissen Breite und Fülle, ohne Tiefe und Energie. So ist auch die Herrschaft der Römer über alle Völker mit durch ihre Sprache bedingt, und beide waren das Organ, durch welches die alte Welt mit der neuen verkehrte, und die Erbschaft der vergangenen Zeit der Zukunft überliefert wurde.

b. Die sonderheitlichen Entwicklungsformen der römischen Bildung.

444. Es war darum nicht die Aufgabe der Römer, hinsichtlich der Philosophie eine neue und selbstständige Wissenschaft hervorzubringen, sondern nur zu sammeln und zu bewahren, was da war, und das Vorhandene so allgemein verständlich als nur immer möglich zu machen.

Durch die Römer hörte darum auch die eigenthümliche Form der Philosophie auf. Um von dem gegebenen Inhalte so viel als möglich zu bewahren und dem allgemeinen Verständniss zu überantworten, mussten sie denselben aus seiner abgeschlossenen systematischen Form herausnehmen;

denn in dieser Form war er nur Denjenigen zugänglich, welche die Philosophie nicht bloss um der allgemeinen Bildung willen, sondern um ihrer selbst willen begehrten. So finden wir nun die Philosophie bei den Römern in allen Gestalten, nur nicht in ihrer eigenen. Sie erscheint in Gedichten, Reden und Sentenzen, aber nicht mehr in systematischer Form. Wo also auch der philosophische Inhalt noch in solchen ihm nicht entsprechenden Formen vorhanden war, da lag ihm das Bewusstsein zu Grunde, dass die Philosophie als solche aufgehört hatte, ein selbstständiges Leben für sich zu leben. Nicht als Philosophie, sondern nur überhaupt noch als Frucht menschlicher Bildung sollte sie auftreten dürfen.

Dieses Bewusstsein des wesentlich antiphilosophischen Strebens im Römerthume gab sich aber nicht bloss auf eine negative Weise dadurch zu erkennen, dass man ihr die eigenthümliche Gestalt und Form entzog. Während des Verfalls der griechischen Bildung, in welchem Kunst und Wissenschaft in Griechenland ihre Selbstständigkeit verloren hatten, musste man wenigstens den Schein beider noch retten, weil ausserdem dem griechischen Volke der Anhalt seiner Selbstständigkeit fehlte. Der Römer aber war sich seiner welthistorischen Bedeutung durch seine bürgerliche Macht und Herrschaft bewusst. Er sprach es als practische Lebensweisheit aus, dass er sich nicht mit philosophischer Forschung befassen wolle. Wie sich darum einerseits die Philosophie von den Römern ihrer selbstständigen Form entkleidet fand, so musste sie andrerseits auch noch ihren ganzen Inhalt in jener skeptischen Lehre verlieren, welche behauptete: die wahre Weisheit bestehe in der

Zurückhaltung alles Urtheils. Diese Vollendung der Skepsis, der auch der Zweifel schon zu positiv war, war die möglich höchste Negation des eigentlich philosophischen Strebens, welche der Philosophie auch noch den selbstständigen Inhalt entzog.

Was aus diesen beiden antiphilosophischen Richtungen der römischen Bildung sich für die weitere wissenschaftliche Entwicklung ergeben konnte, war darum weiter nichts, als ein vollständiges Untergehen aller selbstständigen Wissenschaft, durch welches einer heranreifenden Wiedergeburt des Menschengeschlechts der Weg gebahnt werden sollte.

c. Eintheilung der römischen Bildungsformen.

445. In diesem Zeitraume der römischen Bildung lassen sich darum wieder drei verschiedene Abschnitte unterscheiden. Der erste derselben beschliesst die verschiedenen Versuche, die Philosophie in den Formen allgemein menschlicher Bildung einzuschliessen, in sich. Der zweite stellt sich als der bestimmte Ausdruck der Negation alles philosophischen Inhalts dar; und der dritte endlich lässt Form und Inhalt in bloss äusserlichen Bestrebungen untergehen.

Erster Abschnitt

des dritten Zeitraums.

B. Die einzelnen Abschnitte der römischen Philosophie. a. Erster Abschnitt. Die Eintragung der Philosophie in unsystematische Formen.

446. Der erste Abschnitt dieses Zeitraums der römischen Bildung schliesst sich zunächst noch an die griechische Entwicklung an. Ohne gerade selbstthätig philosophisch forschen zu wollen, mochten die Römer doch gern die Resultate der philosophischen Forschungen der Griechen sich aneignen. Allein sie hatten keine Form, diese Resultate in

α. Allgemeines Verhältniss.

der ihnen eigenthümlichen Wesenheit zu bewahren. Das System forderte nothwendig selbstständige Speculation. Diese war nach Aristoteles für die Griechen nicht mehr möglich, und noch weniger für die Römer. Allein diese wollten sie auch nicht. Was sie der Philosophie als äussere Bedingung noch darbringen konnten, war die Form ihrer Sprache und Bildung. Diese Form war zunächst die rhetorische, ihr zur Seite und von ihr durchdrungen steht das Lehrgedicht und die mittlere Form der künstlichen Prosa in der Sentenz. Da die poetische Form in dieser Beziehung nothwendig mehr als Lehrgedicht erschien, so konnte sie eine Art Vermittlung zwischen einem der gewöhnlichen Rede fremden Inhalt durch eine derselben ebenso fremde Form erzielen wollen. Ebenso war die ohne eigentliche systematische Einheit auf philosophische Wahrheiten angewendete Rede, wenn sie nicht rhetorische Abhandlung wurde, ein an die Stelle des bestimmten Begriffs tretender kurzer Wahrspruch, eine philosophische Sentenz.

Es erscheinen uns somit bei den Römern drei Hauptformen, in welchen die Philosophie noch ein gewisses bedingtes Unterkommen finden konnte: die rhetorische Abhandlung, das Lehrgedicht und die philosophische Sentenz. In der ersten Form erscheint sie bei Cicero, in der zweiten bei Lucretius, in der dritten zunächst bei Seneca und seinen Nachfolgern Epictet und Antonin.

Für diese drei Formen, die an die Stelle der eigentlich philosophischen zu treten suchten, fand sich auch noch ein dreifacher Inhalt aus der griechischen Bildung vor. Wenn wir nemlich von dem Skeptizismus absehen, welcher dem zweiten Abschnitte angehört, so bleibt für die römische

Bildung aus der griechischen Philosophie noch der Eklektizismus der spätern Academie und der Dogmatismus der stoischen und epikuräischen Lehre übrig. Dieser dreifache Inhalt theilte sich nun in die ihm zur Unterlage dienenden Formen nach der ihm eigenthümlichen Beschaffenheit, und so musste nothwendig der rhetorischen Form die eklektische Lehre anheimfallen; das Selbstgefühl der Stoiker wählte sich natürlich die philosophische Sentenz, und für den Epikuräismus blieb es das Klügste, sich in das Gewand der Poesie zu hüllen.

Irgend einen neuen Gedanken aber konnte keine dieser Formen mehr erzeugen; vielmehr ist in allen das höhere philosophische Bewusstsein ausgelöscht, und ein blosser äusserer Schein von freier Bildung, welcher der Philosophie nur wie einer ganz verlassenen Waise sich erbarmt, übrig geblieben.

β. Die einzelnen Entwicklungsformen des ersten Abschnitts dieses Zeitraums.

447. Die wissenschaftliche Unselbstständigkeit der römischen Bildung tritt uns zunächst in der rhetorischen Form entgegen, als deren vorzüglichsten Vertreter im Römerthume mit Recht Cicero geachtet wird. Cicero hatte sich auch in *

* Marcus Tullius Cicero, geboren 106 v. Chr., bildete sich in Rom zum grossen Redner, nahm an allen Schicksalen Rom's den lebhaftesten Antheil, unterdrückte als Consul die catilinarische Verschwörung, konnte aber das unaufhaltsame Hereinbrechen des Verfalls der Republik durch das Wort allein nicht aufhalten, und fiel endlich als Opfer seiner Vaterlandsliebe durch den Tribunen des Marcus Antonius Popilius Länas 44 v. Chr., indem er, theils unschlüssig, wie immer, theils lebensmüd, die Flucht verzögernd, in seiner Sänfte von den Verfolgern erreicht wurde, die ihm den Kopf abschlugen. Er war für seine Zeit nicht Mann genug, schwankend, in eigenen Angelegenheiten rathlos, ruhmsüchtig und nach dem Schimmer begierig; der politischen Gesinnung nach Aristocrat, aber

1. Der rhetorische Eklekticismus des Cicero.

der That sehr viel mit Philosophie beschäftigt, aber er selbst hat überall darauf verzichtet, ein selbst-

---

für alles Edle empfänglich, begabt, tugendhaft und hochherzig; vortrefflich überall, wo es sich nicht um kühne, unerschütterliche Manneskraft handelte, überhaupt mehr Frau als Mann in seinem ganzen Leben. Sein Charakter ist ungleich, und eine Vereinigung von Grösse und Schwäche, die das Urtheil über ihn erschwert; jedoch zeigt sein Leben, was seine Schriften noch deutlicher beweisen, dass die edlen Eigenschaften überwiegend waren. Seine Schriften tragen das Gepräge eines lebhaften Verstandes und Gefühls, treuen Gedächtnisses und feinen Geschmacks; aber es fehlt ihnen die productive Phantasie und die speculative Vernunft. Sein Verdienst ist die allgemeine Weltbildung, von welchem schon Cäsar gesagt, dass Cicero die Grenzen des römischen Genies so weit hinausgerückt habe, als die Grenzen der römischen Herrschaft sich erstreckten. Seine vorzüglichsten philosophischen Schriften sind: 1) Academica, zwei Bücher über die academische Philosophie, rec. Davisius, Cambr. 1736. Lucullus, übersetzt von Boost, Frankf. a. M. 1800. 2) Ueber das höchste Gut, de finibus bonorum et malorum, rec. Davisius, ed. Rath, Halle 1804; deutsch in Cicero's Geist und Kunst von J. C. G. Ernesti, Leipzig 1799. 3) Tusculanische Untersuchungen, disputationes tuscul., libb. V., ed. Rath, Halle 1805; lateinisch und deutsch von Weinzierl, München 1805, 8. 4) Von der Natur der Götter, de natura Deorum, libb. III., ed. Kindervater, Leipzig 1796, 8. 5) Von der Weissagung, de divinatione, libb. II., und 6) vom Schicksal, de fato (nur noch ein Fragment übrig), gehören als Anhang dazu; de divinatione, ed. Hottinger, Leipz. 1793, deutsch von demselben, Zürich 1790; de fato, recens. Bremius, Leipz. 1795. 7) Von den Gesetzen, de legibus, libb. III., rec. J. T. Wagner, Gött. 1804, 8.; deutsch mit Anmerkungen von Hülseman, Leipzig 1802. (Die Bücher über den Staat sind fast ganz verloren gegangen.) 8) Von den Pflichten, de officiis (nach Panätius), libb. III., rec. Heusinger, Braunschw. 1783, und Wolfenbüttel 1784; deutsch von Garve, 5. Aufl., Breslau 1801; von Hottinger, Zürich 1800. 9) Cato, über das Alter; 10) Laelius, über die Freundschaft; 11) Paradoxa, alle drei rec. Wetzel, Liegn. 1792; übersetzt von F. C. Wolff, Alt. 1805. Opp. omnia, ed. Ernesti, Lips.; ed. bipont. 1780; ed. Ch. D. Beck, Lips. 1795.

ständiges Resultat gewinnen zu wollen. Er ist überall der Mann, welcher Vieles gelesen und verglichen, sich vor keinem Eindruck verschlossen hat, aber auch überall schwankt zwischen den widersprechenden Meinungen, überall die letzte Ueberzeugung dahingestellt sein lässt, überall sich unselbstständig erweist. In vielen seiner philosophischen Schriften hat er sich, wie in seinen „Büchern von den Pflichten“, die er einem ihm vorliegenden Buche des Stoikers Panätius nachgebildet, geradezu an das Werk eines fremden Autors gehalten. In ähnlicher Weise ist diess in den „tusculanischen Untersuchungen“ und in den Büchern „von der Natur der Götter“ der Fall. Es sind immer dialogisch geführte Untersuchungen, bei denen er die schon vorhandenen Meinungen den Redenden in den Mund legt, selbst aber nicht entscheidet. So schön und warm er im zuletzt angeführten Buche die Vertheidigung des Daseins der Götter durch den Stoiker vortragen lässt, so wenig befriedigt ein Schluss, der weder dem Verächter der Götter, noch ihrem Vertheidiger, und nicht einmal dem skeptischen Abwäger der beiden entgegengesetzten Meinungen beizustimmen sich getraut.

Anderswo, wie z. B. in dem Buche „von dem Alter“, welches er mit dem Namen des „Cato“ geschmückt, führt er geradezu die Hauptfragen, wie diess in jenem Buche die beiden ersten Fragen von der Unsterblichkeit der Seele sind, am schwächsten aus, um dagegen die leichtern Nebenfragen mit desto grösserem Feuer und rhetorischer Gewandtheit durchzuführen.

Ueberhaupt fehlt ihm durchaus die speculative

Tiefe und die metaphysische Schärfe, so dass sein Zeugniss nicht einmal in der Geschichte der Philosophie brauchbar geachtet werden kann. Grossentheils hat er die alten metaphysischen Denker missverstanden, und was er von den spätern verstanden haben mag, das ist durch die rhetorische Beleuchtung, die er subjectiver Weise hinzufügte, so unbestimmt und unzuverlässig geworden, dass es gleichfalls selten als Zeugniss für die Lehre der ältern Philosophen dienen kann.

Der bewunderte Redner ist eben überall nur ein gebildeter Mann, aber ebenso wenig Philosoph, als Dichter. Seine Bildung ist von grosser Ausdehnung in die Breite; ist aber nirgends hoch und tief genug, um eigentlich philosophisch zu sein. Er ist Eklektiker im weitesten Sinne des Worts. Auf der breiten Basis des angeschwemmten Wissens können alle Resultate der frühern Wissenschaft ruhig neben einander Platz nehmen. Er ist der Philosoph des gemeinen Menschenverstandes, der Xenophon der Römer.

Sein Verdienst um die Philosophie besteht in dieser Popularität und in dem schönen rhetorischen Gewande, durch welches er die Wahrheiten zu dem Gemüthe sprechen lässt, welche, in ihrer Tiefe unverstanden, zu dem Geiste nicht mehr zu sprechen vermochten. Dadurch hat er manche Wahrheit der Nachwelt interessant gemacht und für eine gründliche Forschung vorbereitet, aber er hat auch Manchen von der gründlichen Forschung abgeführt, und Viele zu dem Glauben verführt, philosophische Bildung zu besitzen, ehe sie auch nur den Anfang der wahren Philosophie gefunden.

2. Der poetische Epikuräismus des Lucretius.

448. **Beinahe gleichzeitig mit dem grossen Redner finden wir den Dichter Lucretius, der in seinem Buche „von der Natur der Dinge“ die Lehre Epikur's durch die poetische Bekleidung derselben wohlgefällig zu machen suchte. Es ist in dem ganzen Buche keine eigentlich neue Entwicklung, sondern hie und da wohl eine gelungene Schilderung von Naturerscheinungen und Seelenzuständen, denen man doch unmöglich einen philosophischen Werth beilegen kann. Das Buch scheint wie ein vom Baume der Poesie gerissenes Feigenblatt, durch welches die unsaubersten Theile des epikuräischen Systems verhüllt, die andern aber in ihrer möglichst angenehmen Wohlgestalt hervorgehoben werden sollten. Eine solche Vereinung der Philosophie und Poesie widerspricht von Natur aus den innern Gesetzen beider. Die Bedeutung derselben liegt darum mehr in dem Gefühle des wirklichen Mangels beider, und des Bedürfnisses**

---

* Titus Lucretius Carus (geboren 95, gestorben 50 v. Chr. durch Selbstmord) war römischer Ritter. Sein Werk: „Von der Natur der Dinge“ (de rerum natura), enthält in sechs Büchern eine Schilderung der epikuräischen Grundsätze. Ed. Forbiger, Leipz. 1832. Uebersetzt von Knebel, Leipz. 1821, 2. Ausgabe 1831; lateinisch und deutsch von J. H. F. Meinecke, Leipz. 1795, 8. Von seinem Buche urtheilt Cicero bereits, dass es mehr Kunst als Genie verrathe (Cic. ad Quinct. II. 11.). Das erste Buch handelt von der Materie und dem Weltall überhaupt; das zweite behandelt die Atomenlehre im Speciellen; das dritte geht auf die Lehre von der Seele über, und kämpft gegen die Todesfurcht an; das vierte beschreibt die Entstehung der Bilder ausser uns befindlicher Gegenstände in uns, und giebt eine Theorie der Triebe; das fünfte Buch schildert die Entwicklung der Welten und der Menschen; das sechste giebt eine Reihe von Erklärungen verschiedener Naturerscheinungen, und endet mit der Schilderung einer Pest.

einer gegenseitigen Unterstützung, als in der wirklichen Leistung. Die epikuräische Lehre übte eben ihre natürliche Gewalt über den Menschen, wenn er aufhörte, poetisch und philosophisch zu sein. Sie bedurfte beider Stützen nicht, um den Menschen wohlgefällig zu erscheinen, und die poetische Hülle, welche Lucretius ihr verliehen, war eben nur das letzte Zugeständniss, wie sehr es ihr an wissenschaftlicher Wahrheit gebrach. Von nun an tritt darum auch der Epikuräismus in der Geschichte der griechischen und römischen Bildung nicht mehr als eine für sich bestehende Erscheinung hervor.

8. Die stoische Philosophie bei den Römern.

449. Länger als die epikuräische Poesie dauerte der Versuch, die stoische Lehre fortzubilden und practischer durchzuführen bei den Römern. Aber auch die Darstellung der stoischen Lehre entbehrt bereits alles wissenschaftlichen Charakters.

* Schon bei Seneca ist die Sprache bloss noch

---

* Lucius Annäus Seneca, geboren im Jahre 2 oder 3 n. Chr. zu Corduba in Spanien, Lehrer des Kaisers Nero, und von diesem zum Tode verurtheilt, liess er sich die Adern öffnen, und starb an dem nachgenommenen Gifte 65 n. Chr. Er war in allen Zweigen der Bildung erfahren. Auch Tragödien sind von ihm vorhanden. Seine philosophischen Schriften bestehen in physikalischen Untersuchungen, Trostschriften und Briefen. Opp. c. not. ed. Gronovius, Lugd. Bat. 1672; Lips. 1770; ed. Bipont. 1781; recogn. F. E. Ruhkopf, Lips. 1797—1808, Voll. IV., 8. Sämmtliche Werke, übersetzt von J. F. Schilke, Halle u. Leipzig 1796, 8. Einzelne philosophische Schriften: Von der Ruhe des Geistes, und der Vorsehung, von C. Ph. Conz, Stuttg. 1790, 8. An Gelvia und Marzia, von demselben, Tüb. 1792. Von der Gemüthsruhe; von der Unerschütterlichkeit der Weisen; von der Musse der Weisen; von der Gnade an Kaiser Nero, von J. M. Moser, Stuttg. 1828. Naturbetrachtungen, 5 Bücher, von J. M. Moser, Stuttg. 1830. Ueber Seneca vergl. J. G. K. Klotzsch, Wittenb. 1799, 8., und F. Nüscheler, Zürich 1783, 8.

gekünstelt und affectirt. Man sieht es seinen Büchern an, wie sehr es ihm Mühe gekostet, überall die schlagendsten Gegensätze und die auffallendste Phrase für seine Weisheitssprüche zu finden. An einen Zusammenhang der einzelnen Sätze, an eine systematische Entwicklung derselben ist aber durchaus nicht mehr zu denken.

Ebenso wenig ist diess bei Epictet der Fall. * Man darf nur das von seinem Schüler Arrian ** uns hinterlassene Handbuch der Maximen Epictet's durchsehen, um die Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Sätze beim ersten Blicke zu gewahren. Lebensregeln, die ganz aus dem Einzelnen genommen sind, wechseln mit Ansichten über Religion und Staat, ohne irgend einen andern Grund ihrer Aufeinanderfolge, als den blossen Zufall. Oder wie soll man z. B. ein organisches Gefüge entdecken in den Sätzen: „Lache weder oft, noch unmässig. — Des Eides entschlage dich. — Ausser dem Hause und in Gesellschaft von Leuten, die man ungesucht findet,

---

* Epictet aus Hieropolis in Phrygien, Sklave eines Hausbeamten des Kaisers Nero, dann Freigelassener, unter Domitian aus Rom verjagt, lebte er in Nikopolis hochgeachtet, und kehrte unter Hadrian wieder nach Rom zurück. Sein Handbuch der Moral: „Enchiridion," ist von seinem Schüler Arrian zusammengestellt. Epictetae philos. monumenta etc., ed. Schweighäuser, Lips. 1799 — 1800, V Tom., 8. Uebersetzung des Enchiridion von Link, Nürnb. 1783; von Thiele, Erfurt 1790.

** Flavius Arrianus (blühte 137 — 161 n. Chr.) aus Nikomedien, wurde römischer Statthalter und Consul. Ausser dem Enchiridion Epiktet's schrieb er noch: Unterredungen Epiktet's mit seinen Schülern. In Schweighäuser's Ausgabe; übersetzt und mit Anmerkungen von T. M. Schulz, Altona 1801 — 1803, II Bände, gr. 8. Vergl. Kunhardt, Hauptmomente der stoischen Philosophie (in Bouterweck's Museum), und J. Fr. Beyer, über Epiktet, Marb. 1795, 8.

iss nicht leicht;" die sich in Epictet's Handbuch unmittelbar aneinander anschliessen? Nach diesem Muster aber ist das ganze Buch zusammengesetzt. Das sind Trümmer der alten Philosophie, die eine kindische Hand ohne Ordnung aneinander gereiht, wie die nebeneinander gestellten Glieder einer zerschlagenen Statue.

In ganz ähnlicher Weise sind auch die „Betrachtungen Antonin's" abgefasst. *

So sehr man auch den Charakter und die edle Gesinnung dieser Männer zu achten sich gedrungen fühlt, so wenig kann man doch ihren Schriften wissenschaftliche Bedeutung zugestehen.

γ. Einheitliche Vergleichung.

450. Was aus der Vergleichung der der römischen Bildung angehörigen einzelnen Versuche, sich mit der Philosophie zu beschäftigen, die bald im rhetorischen, bald im poetischen Gewande auftreten, sich ergiebt, ist nicht Philosophie, sondern, in wissenschaftlicher Bedeutung genommen, Nicht-Philosophie. Durch alle diese Versuche zieht sich das Bestreben hindurch, die Philosophie der ihr eigenthümlichen Aufgabe zu entziehen und sie unter einem andern Gewande, in einer ihr fremden Form, in das untergeordnete Verhältniss der blossen Brauchbarkeit für das bürgerliche Leben einzuführen. Der eigentlich speculativen und philosophischen Entwicklung des Bewusstseins aber wi-

* Marcus Aurelius Antoninus, geboren 121, Kaiser von 161 — 180, vortrefflicher Herrscher und eifriger Anhänger der stoischen Philosophie. Schrieb zwölf Bücher Selbstbetrachtungen. Antonini Commentarii ad seipsum, ed. Morus, 1775; T. M. Schulz, Slesv. 1802, 8. Uebersetzt von T. M. Schulz, mit Anmerkungen und Erklärungen, Schlesw. 1799, 8.; von J. W. Reche übersetzt und erläuternd dargestellt, Frankf. a. M. 1797 — 1798.

derstrebt das Römerthum überhaupt, und darum auch die Zeit, in welcher dieses Römerthum allein die ganze Welt beherrschte.

Zweiter Abschnitt

des dritten Zeitraums der dritten Periode.

b. Zweiter Abschnitt des dritten Zeitraums.

Der äusserste Skeptizismus.

α. Allgemeines Verhältniss.

451. Dass im Römerthum der innere Widerspruch gegen die Philosophie, welcher in dem Aufgeben der philosophischen Form negativ sich kundgegeben, auch positiv hervortreten musste, liegt in der Natur der Sache. In diesem Stadium musste der Widerspruch gegen alle positive Philosophie in seiner vollsten Ausbildung und eigenthümlichsten Gestalt erscheinen. Diess geschah durch jene vollendete Skepsis, welche nicht einmal mehr weiss, ob sie Skepsis sein kann, wie sie durch Sextus Empiricus zumeist ausgebildet und uns überliefert wurde. *

Diese Unentschiedenheit des Bewusstseins hat ihre Stärke allein in der Negation aller bestimmten Behauptungen. Selbst den Zweifel schliesst sie aus, weil man in dieser ächt skeptischen Weise nicht einmal darüber etwas bestimmen kann, ob man zweifelt. Auch die Zweifel beunruhigen den Men-

---

* Sextus Empiricus im zweiten Jahrhundert n. Chr., war vielleicht aus Afrika. Ueber sein Leben ist wenig bekannt. Er war Arzt und Anhänger der pyrrhonischen Philosophie. Seine Schriften bestehen aus zwei Abtheilungen. Die erste enthält die drei Bücher der pyrrhonischen Lehren (Pyrrhon. hypotyposes institutiones); die zweite die elf Bücher Widerlegungen, gewöhnlich unter dem gemeinschaftlichen Namen: gegen die Mathematiker, zusammengefasst. Sexti Empir. opp. gr. et lat., ed. J. Alb. Fabricius, Lips. 1840, 8.; deutsch von J. G. Buhle, 1 Th., Lemgo 1801, 8.

schen, und der Skeptiker will Ruhe, vollkommene Ruhe haben vor allem Zweifeln, Wählen, Vergleichen und Philosophiren. Darum philosophirt er, um sich vor den beunruhigenden Anfechtungen der Philosophie zu bewahren. Er selbst aber will nicht Philosoph sein, will nichts lehren und über nichts entscheiden, selbst nicht einmal die Ausdrücke, deren er sich bedient, im eigentlichen Sinne, sondern nur im figürlichen verstanden wissen. Sein höchster Grundsatz ist, sich aller und jeglicher Entscheidung zu enthalten.

β. Die einzelnen Lehrsätze der letzten Skepsis.

452. Diese merkwürdige Lehre, welche mit allem Rechte an den Schlusspunkt des Verfalls der alten Philosophie sich gestellt hat, hat Sextus Empiricus im Einzelnen erörtert. Der Gedankengang desselben ist:

„Einige behaupten, die Wahrheit gefunden zu haben; Andere versichern, dass es nicht möglich sei, sie zu finden, und Andere hoffen noch von ihrem fortgesetzten Suchen. * Diese Dritten sind die Skeptiker." — „Man nennt die skeptische Schule auch die zetetische (untersuchende), die ephektische (zurückhaltende), die aporetische (zweifelnde) und, seit Pyrrho aufgetreten, die pyrrhonische." ** ***

„Die Skepsis ist das Vermögen, sinnliche und intellectuelle Gegenstände in jeder Rücksicht unter einander entgegenzusetzen, wodurch man wegen des Gleichgewichts der widersprechenden Sachen und Gründe zuerst zum Unentschiedenlassen (εἰς ἐποχήν), und dann zu der daraus entspringenden Gleichmüthigkeit (εἰς ἀταραξίαν) gelangt." † — „Unter widersprechenden Gründen (ἀντικειμένοις λόγοις) verstehen wir nicht bestimmte

* Sext. Emp. Pyrrhon. hypotyp. lib. I. cap. 1. n. 2.

** Sext. Emp. l. c. n. 3.

*** Sext. Emp. l. c. cap. 3. n. 7.

† Sext. Emp. l. c. cap. 4. n. 8.

Bejahungen und Verneinungen, sondern einfach diejenigen, welche sich nicht vereinigen lassen; Gleichgewicht (ἰσοσϑένειαν) nennen wir den gleichen Anspruch derselben auf Glaubwürdigkeit; Unentschiedenheit aber den Zustand des Gemüths, welcher es unbestimmt lässt, ob wir etwas verwerfen, oder annehmen; Gleichmüthigkeit endlich ist das Freisein der Seele von quälender Ungewissheit und eine ungestörte Ruhe." *

„Der Skeptiker hält nun zwar die durch äussern Eindruck hervorgebrachten Empfindungen für wahr. Hinsichtlich des Fürwahrhaltens eines nicht anschaulichen, sondern durch Vernunftuntersuchung zu erforschenden Gegenstandes aber haben die Skeptiker kein Dogma. Ihr Grundsatz ist ** vielmehr, dass jedem Grunde ein anderer gleich wichtiger entgegenstehe. Hinsichtlich der Erscheinungen nun wird *** schwerlich Jemand in Zweifel ziehen, dass ein Gegenstand so oder anders erscheine. Darüber aber, ob der Gegenstand so sei, wie er erscheint, ist die Frage. Da wir nun aber nicht ganz unthätig sein können, so richten wir uns mit unserm Handeln in Allem, was das tägliche Leben betrifft, nach den Erscheinungen, doch so, dass wir nichts Bestimmtes darüber festsetzen." †

„Der Zweck der Skeptiker ist ungestörte Ruhe (ἀταραξία) des Gemüths in Hinsicht auf Alles das, was auf der menschlichen Meinung beruht, und Gleichmüthigkeit (μετριοπάϑεια) in Beziehung auf das Unvermeidliche. †† Wenn nun der Skeptiker zu philosophiren anfängt, muss er widersprechende Erscheinungen finden, für welche von beiden Seiten gleich starke Gründe sprechen; und da er diesen Widerspruch nicht aufzulösen weiss, lässt er sein

* Sext. Emp. Pyrrhon. hypotyp. lib. I. cap. 4. n. 10.
** Sext. Emp. l. c. cap. 7. n. 13.
*** Sext. Emp. l. c. cap. 6. n. 12.
† Sext. Emp. l. c. cap. 11. n. 22 et 23.
†† Sext. Emp. l. c. cap. 12. n. 24.

Urtheil dahingestellt sein. Durch dieses Dahingestelltseinlassen aber erreicht er zufälliger Weise, dass seine Gleichmüthigkeit durch keine Meinungen gestört wird.“ *

Für die Unentschiedenheit hatten die Skeptiker eine Reihe von Gründen aufzufinden gewusst. Die ältern Skeptiker hatten deren zehn angeführt, die spätern reducirten diese Zahl auf fünf, und zuletzt fanden sie zwei Gründe für hinreichend, die Möglichkeit eines jeden bestimmten Urtheils zu verwerfen.

„Von den ältern Skeptikern,“ sagt Sextus, „werden zehn Beweisarten für die Nothwendigkeit der Unentschiedenheit angeführt, welche sie in derselben Bedeutung mit den Namen Gründe und Wendungen (*λόγοι καὶ τρόποι* oder auch *τόποι*) bezeichnen. Es sind folgende: Die erste wird abgeleitet von der Verschiedenheit der lebenden Wesen; die zweite von dem Unterschiede der Menschen unter einander; die dritte von der verschiedenen Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge; die vierte von den Umständen; die fünfte von der Lage, der Entfernung und dem Orte; die sechste von den Beimischungen; die siebente von der Grösse und Beschaffenheit der Gegenstände; die achte von den Verhältnissen; die neunte von dem häufigern oder seltenern Vorkommen; die zehnte von der Erziehung, der Gewohnheit, den Gesetzen, Mythen und Dogmen. Diese zehn Beweisarten lassen sich unter drei Gattungen zurückführen, die erste bezieht sich auf den Urtheilenden, die zweite auf das zu Beurtheilende, die dritte auf beide zugleich. Unter die erste Gattung gehören die vier ersten der angeführten Beweisarten; unter die andere die siebente und zehnte; unter

---

* Sext. Emp. Pyrrhon. hypotyp. lib. I. cap. 12. n. 26. Hierbei beruft sich Sextus auf die Geschichte des Apelles, der durch den hingeworfenen Malerschwamm den Schaum an dem gemalten Pferde hervorbringt, und so durch einen Zufall erreicht, was ihm durch die Kunst nicht gelang.



die dritte die übrigen vier; alle drei aber können auf die Form des Verhältnisses zurückgeführt werden." *

„Die spätern Skeptiker geben nur fünf solche Gründe an, und zwar leiten sie den ersten ab von der Abweichung in der Aussage; der zweite geht auf das Verfallen in's Unendliche; der dritte ist der vom Verhältniss (auf diesen hat schon Sextus die zehn frühern zurückgeführt); der vierte der hypothetische, welcher aus der verschiedenen Voraussetzung hervorgeht; der fünfte der gegenseitige (διάλληλος). Der aus der Abweichung hervorgehende ist derjenige, durch welchen wir von einer bestimmten Sache erfahren, dass Verschiedenheit in dem Urtheile, die noch nicht gelöst ist, sowohl im Leben, als bei den Philosophen, besteht. Der Grund von dem Verfallen in's Unendliche besteht darin, dass wir bei der Begründung einer bestimmten Sache immer wieder eines andern Grundes bedürfen, welcher wieder eines andern bedarf, und so in's Unendliche. Der von dem Verhältniss besteht darin, dass dem Urtheilenden in Beziehung auf das, was zugleich seiner Betrachtung sich darbietet, Verschiedenes erscheint. Der hypothetische Grund, der aus einer Voraussetzung genommen wird, besteht darin, wenn man, wie die Dogmatiker thun, irgend etwas als Princip voraussetzt, was man nicht mehr beweist, sondern einfach, ohne Beweis zugestanden wissen will. Der gegenseitige endlich besteht darin, wenn das, wodurch die Sache, welche in Frage steht, bewiesen werden soll, von dieser der Bestätigung bedarf." **

In letzterer Zusammenziehung endlich führen die Skeptiker zwei solcher Gründe für die Nothwendigkeit der Zurückhaltung alles Urtheils an, „weil Alles, was begriffen wird, entweder aus sich, oder aus einem Andern begriffen werden muss; darum glauben sie, an allen Dingen zweifeln zu müssen. Dass nemlich

* Sext. Emp. Pyrrhon. hypotyp. lib. I. cap. 14. n. 36 — 39.

** Sext. Emp. l. c. cap. 15. n. 164 — 169.

erstens nichts aus sich selbst begriffen werden könne, bezeugt die Uneinigkeit, die unter den Physikern über sinnliche und vernünftige Dinge herrscht, welche Uneinigkeit nicht zu lösen ist, da wir weder eines sinnlichen, noch eines vernünftigen Mittels zur Entscheidung mächtig sind; weil Alles, dessen wir uns dazu bedienen, als gleichfalls streitig, nicht glaubwürdig genug ist. Ebenso wenig aber können wir etwas durch ein Anderes begreifen; denn, wenn etwas nur durch ein Anderes begriffen wird, so wird es immer wieder nur durch ein Anderes zu begreifen sein, und so in's Unendliche."*

In dieser Unbestimmtheit gingen die Skeptiker so weit, dass sie auch über die von ihnen gebrauchten Ausdrücke nicht einmal etwas Bestimmtes festgestellt haben wollten.

„Von allen skeptischen Ausdrücken," sagt Sextus, „muss man wissen, dass wir nicht behaupten, sie seien überhaupt wahr, wir nehmen sie nicht, als wenn sie die Sachen selbst bezeichneten, auf welche sie angewendet werden, sondern wenden sie bloss unbestimmt (ἀδιαφορῶς) und, wenn man lieber will, missbräuchlich an. Auch übertragen wir sie nicht auf alle Dinge gleichmässig, sondern nur auf die ungewissen und auf das, was dogmatisch untersucht wird. Wir wollen damit nur ausdrücken, was uns erscheint, nicht aber irgend eine Bestimmung über das Wesen dessen, was ausser uns ist, damit geben."**

Dass eine solche Lehre nicht ganz unangefochten bleiben konnte, versteht sich wohl von selbst. Besonders mussten alle dogmatisch Verfahrenden gegen sie ankämpfen. Allein die Skeptiker waren darauf gefasst; denn ihre ganze Lehre wollte ja nichts beweisen, sondern nur widerlegen. Sagten

* Sext. Emp. Pyrrhon. hypotyp. lib. I. cap. 16. n. 178 et 179.
** Sext. Emp. l. c. cap. 28. n. 206 — 208.

nun die Dogmatiker: „Entweder begreift der Skeptiker, was die Dogmatiker lehren, oder nicht. Begreift er es, wie kann er an dem zweifeln, was er begriffen zu haben gesteht? Begreift er es aber nicht, so kann er doch gewiss auch nichts über das sagen, was er nicht begriffen hat;" * so antwortete der Skeptiker: **Wenn Verstehen Beistimmen wäre, so müssten auch die Stoiker glauben, was die Epikuräer sagen, oder bekennen, dass sie es nicht verstanden hätten. So aber verhalte sich die Sache nicht,** sondern: „Wer immer von einer noch unerkannten Sache etwas sage und einen Lehrsatz aufstelle, der müsse diess thun, entweder nachdem er die Sache begriffen oder nicht begriffen; thut er es aber, bevor er die Sache begriffen, so ist ihm kein Glauben zu schenken; wenn aber nachher, so muss er gestehen, dass er die Sache aus ihr selbst und aus ihrer evidenten Wahrnehmung, oder aber vermöge irgend einer Forschung und Untersuchung begriffen habe. Ist das Erste der Fall, so war sie zuvor nicht unerkannt, ist aber das Zweite der Fall, wie konnte er untersuchen, bevor er die Sache begriffen hatte? Denn der Begriff derjenigen Sache, welche untersucht werden soll, bedürfte ja wieder einer vorausgehenden Untersuchung; denn über das Unbekannte kann man keine Untersuchung anstellen." **

In dieser Weise suchten sie auch zu beweisen, dass es kein Criterium der Wahrheit geben könne. „Um nemlich zu entscheiden, ob es ein Criterium geben könne, müssten wir zuerst wieder ein Criterium haben, um diesen Streit entscheiden zu können; und um uns zu diesem zu bekennen, den Streit über das Criterium zuvor entschieden haben. Wenn wir aber über das Criterium wieder nur durch ein Criterium entscheiden können, werden wir so kein Ende finden." ***

---

* Sext. Emp. Pyrrhon. hypotyp. lib. II. cap. 1. n. 2.
** Sext. Emp. l. c. n. 7 — 9.
*** Sext. Emp. l. c. cap. 4. n. 20.

Aus dieser Art, zu verfahren, folgte nun von selbst der Schluss, dass man überhaupt nichts lehren könne. „Denn, sagen die Skeptiker, was gelehrt werden soll, ist entweder wahr oder falsch. Ist es aber falsch, so kann es nicht gelehrt werden; denn das Falsche existirt nicht; was aber nicht ist, kann auf keine Weise gelehrt werden. Aber auch das Wahre ist nicht; denn dass es kein Wahres giebt, ist bei der Untersuchung über das Criterium der Wahrheit bewiesen worden. Wenn aber weder Falsches noch Wahres gelehrt werden kann, so kann nichts gelehrt werden; denn ausser diesen giebt es nichts, was in den Bereich des Unterrichts fällt." *

Nur gegen die Dogmatiker scheinen sie diese ihre Grundsätze aus Menschenfreundlichkeit gemildert zu haben, indem sie diese mit guten und schlechten Gründen zu einer andern Ueberzeugung zu bringen bemüht waren. „Denn," sagt Sextus, „der Skeptiker wünscht, weil er menschenfreundlich ist, die unzureichenden und kühnen Meinungen der Dogmatiker nach Kräften durch Gründe zu heilen. Und wie nun die Aerzte bei Krankheiten des Körpers Arzneien von verschiedener Stärke haben, so sind auch nicht alle Gründe, welche der Skeptiker vorbringt, von gleicher Stärke." **

γ. Einheitliche Bedeutung des ausgebildeten Skeptizismus.

1. Systematischer Zusammenhang.

453. Die Lehre des Sextus ist in dieser späten Zeit des Verfalls der Philosophie die einzige, welche eine wenigstens einigermaassen wissenschaftliche und systematische Form darbietet. Sextus aber giebt dafür den Inhalt auf, und sucht auf eine formelle und systematische Weise zu beweisen, dass man systematisch nichts beweisen könne.

Der eigentliche **Ausgangspunkt** dieses ausgebildeten Skeptizismus ist der vor aller Unter-

---

* Sext. Emp. Pyrrhon. hypotyp. lib. III. cap 28. n. 253.

** Sext. Emp. l. c. cap. 32. n. 280.

suchung schon durch die individuelle Willensrichtung bestimmte Zweck der Gemüthsruhe und Gleichmüthigkeit. Da nun die Gleichmüthigkeit durch die widersprechenden Meinungen, wie sie in und ausser der Wissenschaft sich vorfanden, am meisten gestört zu werden schien, so war des Skeptikers Bestreben vor Allem darauf gerichtet, diesen Widerspruch aufzuheben. Darauf war allerdings auch die Aufmerksamkeit der alten Philosophen gerichtet gewesen. Diese jedoch hatten gehofft, durch ein einheitliches Princip die Widersprüche lösen zu können. Diese Hoffnung aber gab die Skepsis gleich von vornherein, oder doch wenigstens gleich nach den ersten Versuchen auf. Indem sie sich nun damit begnügte, die widersprechenden Meinungen unentschieden zu lassen, fand sie von selbst die gewünschte Seelenruhe nicht philosophisch, sondern zufällig. Dieses Aufgeben alles Bestrebens, die Lösung der Widersprüche auf wissenschaftlichem Wege zu suchen, sollte eben systematischer Weise nicht als Folge systematischer Untersuchung erscheinen, und so wurde der zufällige Gewinn zum philosophischen Grundsatz erhoben, der durch sein Resultat, nicht aber durch seine Grundlage gerechtfertigt erschien.

Diese Rechtfertigung aber reichte nicht nach Aussen hin zu, und das unphilosophisch Gewonnene sollte wenigstens philosophisch vertheidigt werden. Die Skepsis durfte nicht zugestehen, dass irgend etwas auf dogmatischem Wege gewusst werden könne. Wie sie selbst nicht auf speculativem Wege zu ihrem Grundsatze gelangt war, musste sie zu ihrer Rechtfertigung behaupten, dass man auf speculativem Wege überhaupt nicht zu

einer Erkenntniss gelangen könne. Das Geständniss der Skeptiker, dass ihr Princip ein bloss zufälliger Fund gewesen, gehörte wesentlich zu ihrer Anschauungsweise, und sie würden mit sich selbst in Widerspruch gekommen sein, wenn ihr Princip anders als zufällig erworben zu sein schien. Von einem solchen Principe aber liess sich die Folgerung ableiten, dass überhaupt nichts behauptet werden könne.

Jede Entscheidung müsse eben ein Criterium der Wahrheit für sich haben. Um aber die Frage über das Criterium zu entscheiden, müsse man wieder ein Criterium haben. Es sei also unmöglich, dass man mit diesem Suchen eines Criteriums je an ein Ende komme. Alle Beweise müssten darum nothwendig in's Endlose sich verlaufen oder im Cirkel herumgehen, indem man entweder keinen Anfang des Beweises finden könne, oder wo man einen finde, diesen nur durch die Voraussetzung des zu Beweisenden erreiche.

Die ersten Skeptiker hatten zwar diese Consequenz noch nicht so weit ausgebildet, sondern bloss verschiedene Wendungen erfunden, mit welchen die Unbestimmtheit aller vermittelten Erkenntniss nachgewiesen werden sollte. Dieser Wendungen hatten sie zehn, die aber alle auf dem einfachen Grunde, dass jede Erfahrung, und folglich auch jede abgeleitete Erkenntniss nur beziehungsweise, aber nie an sich wahr sein könne, beruhen. Diesem Grunde der Verhältnissmässigkeit aller Erkenntniss, welcher das Ansich der Erkenntniss nie erreicht, fügten die spätern Skeptiker noch vier andere bei, die aber mit diesem fünften auf zwei subjective Beziehungen sich zurückführen lassen, welchen dann die letzten Skep-

tiker noch, die subjectiven Beziehungen in Eins zusammenfassend, die objectiven Bestimmungen hinzufügten, dass nichts weder an sich selbst, noch durch ein anderes erkannt werden könne. Von den fünf Wendungen des subjectiven Verhältnisses fallen die von den Abweichungen der Aussage, von dem Verhältniss und von der Gegenseitigkeit auf den Cirkelbeweis zurück, der hypothetische aber wird entweder gleichfalls zum Cirkel oder zum Verfallen in's Unendliche führen, so dass in diesen letzten Bestimmungen die skeptische Lehre in sehr einfachen Hauptsätzen sich ausspricht, auf welche die Widerlegung derselben sich eben so einfach hätte begründen lassen. Es bleiben somit vier Gründe des Skeptizismus, nemlich von jedem Anhaltspunkte aus zwei; zuerst, dass sich nichts erkennen lasse weder an sich, noch durch ein Anderes, und dann, dass sich nichts beweisen lasse, weil jeder Beweis in's Endlose verfallen oder im Cirkel herumgehen müsse.

Die letzte Schlussfolgerung lief diesen Voraussetzungen gemäss darauf hinaus, dass überhaupt nichts lehrbar sei und dass selbst der Gebrauch der Worte im Sinne des Skeptizismus als ein blosser Missbrauch erscheinen könne, wenn man demselben eine allgemeine oder bestimmte Bedeutung unterlege. Auch die Worte haben nur eine zufällige, in ihrer äussern Anwendung allein fassbare Bedeutung. Nicht nur alle objective Erkenntniss ist also unmöglich, sondern auch alle subjective. Nur nach aussen hin muss der Mensch, weil er denn doch leben und thätig sein muss, sich so verhalten, wie die äusseren Umstände ihn bestimmen.

2. Einseitigkeit der skeptischen

454. Merkwürdig bleibt es bei dieser Darstellung gewiss, dass die Skeptiker ihrer eigenen Be-

Lehre des Sextus.

hauptung, dass man nichts lehren könne, zum Trotz, dennoch ihre Lehre in Worte und Sätze kleideten und eine Reihe von Beweisen gegen die Dogmatiker richteten, um diesen durch schlagende Vernunftgründe zu zeigen, dass sich durch Vernunftgründe überhaupt nichts beweisen lasse. Der Widerspruch, den sie theoretischer Weise dadurch zu vermeiden gesucht, dass sie bekannten, wie sie ihre eigene Lehre nicht durch Vernunft, sondern durch Unvernunft gewonnen hätten, offenbarte sich, sowie sich ihre Lehre nach aussen wendete.* So sehr sich die Skeptiker hüteten, zu gestehen, dass sie irgend etwas behaupteten, so sehr war ihre ganze Anschauungsweise auf die Voraussetzung gestützt, dass ihre Behauptungen allein die richtigen seien. Nur daraus konnten sie das Recht ableiten, Andere bekämpfen zu wollen. Blieben sie ihrem Grundsatze, dass der Mensch über nichts entscheiden und urtheilen könne, getreu, wie konnten sie dann darüber urtheilen und entscheiden, ob die Dogmatiker irgendwie Richtiges behaupteten? Die Behauptung, dass man nichts behaupten könne, war zuletzt doch auch eine Behauptung und war es um so mehr, je heftiger sie gegen Andere widerlegend auftrat.

Wir finden darum den Skeptiker am allermeisten

---

* Was sie für sich selber läugneten, sollte für Andere Geltung haben. Es war ein schlauer mephistophelischer Geist, welcher, die Menschen und die Zeit verhöhnend, sie überredete, man könne durch Vernunft die Vernunft bestreiten, und durch Beweise die Möglichkeit des Beweisens aufheben. Dieser Geist der Verneinung, der nur zerstören, Nichts erbauen wollte, lehrte die Menschen vergessen, dass man nicht am Andern üben könne, was man zuvor im Allgemeinen in Abrede gestellt; dass es keine absolute Verneinung gebe, sondern jede Verneinung eine Bejahung voraussetze.

in dem Widerspruche mit sich selbst befangen, indem er das Unmögliche festsetzt, um damit das Mögliche aufzuheben, und nur im Eifer gegen das, was er verneint, nicht fühlt, dass er die Verneinung gegen sich selbst gewendet hat. Wäre es ihm wahrhaft Ernst mit seiner Verneinung, so müsste er sich selbst verneinen und dann würde er nicht an die Verneinung Anderer kommen.

Mit einer Lehre aber, die so sehr aller wissenschaftlichen Grundlage entbehrt, wie diese skeptische, lässt sich auf wissenschaftlichem Boden nicht rechten, indem sie die Anwendung aller der Argumente, deren sie sich gegen Andere bedient, immer abweisen wird, sobald sie auf sie selbst gerichtet werden. Sie selbst ist doch nach dem eigenen Zugeständnisse entstanden in Folge missglückter Versuche, die Widersprüche auszugleichen. Der Skeptiker erkannte somit doch, dass es Widersprechendes gäbe. Kann man aber den Widerspruch erkennen, so kann man überhaupt erkennen, und der Widerspruch ist als Widerspruch überhaupt nicht denkbar ohne die Voraussetzung, dass über dem Widerspruch eine Einheit bestehe. Gäbe es keine solche, wo wäre das Maass des Widerspruches und die Möglichkeit, denselben als Gegensatz der Einheit zu denken? Der Skeptiker hat nur diese ihn selbst zur ersten Bewegung drängende nothwendige Voraussetzung später wieder verläugnet, aber dadurch nicht bewiesen, dass sie nicht ist, weil er sie aufzugeben beliebte. Weil es nicht gleich von vornherein möglich ist, alle Widersprüche zu lösen, so folgt darum noch nicht, dass sie überhaupt nicht gelöst werden können. Der Skeptiker forscht nur nicht weiter mehr, weil er zu bequem oder zu eitel ist, weil er

Ruhe und doch den Schein eines Weisen haben will. Was er aber zufällig gefunden zu haben vorgibt, hat er nicht einmal zufällig gefunden, denn es war doch Folge seiner vorausgehenden Untersuchung. Der erste Grundsatz ist somit schon unwahr. Die Folgerung darum nothwendig auch. Die Spitze aller Beweise liegt immer in der Entgegensetzung des Subjects und Objects, und der willkürlichen Verneinung ihres einheitlichen Verhältnisses, und doch musste auch der Skeptiker eine solche Einheit zuerst in Gedanken voraussetzen, damit er behaupten konnte, Dieses oder Jenes ist nicht untereinander zu einer Einheit zu bringen. Der Kunstgriff des Skeptikers besteht in der Verwechslung des unvermittelten allgemeinen Gesetzes mit der vermittelten einheitlichen Erkenntniss. Weil das Unvermittelte nicht schon das Vermittelte, das Allgemeine nicht zugleich das Bestimmte ist, so folgert er, ist keines von beiden, und noch weniger eine Vermittlung Beider. So widerlegten sie die Dogmatiker, so suchten sie zu beweisen, dass man nichts lehren und beweisen könne. Alles sei wahr oder falsch, beides sei nicht, also sei nichts lehrbar. Warum sollte das Nichtseiende nicht ausgesprochen und also eine Lehre darüber vorgetragen werden können? und wie ist bewiesen, dass Alles nothwendig wahr oder falsch sein muss? Hier ist offenbar wieder das objective Verhältniss der Dinge an sich mit der subjectiven Vermittlung verwechselt, durch welche erst das Verhältniss von wahr und falsch hinsichtlich der bestimmten Behauptung entsteht. An sich aber ist der Gegenstand weder wahr noch falsch, sondern ist nur, oder ist nicht, und ist so oder nicht so. Dasselbe Verhältniss der Verwechslung

findet hinsichtlich der Behauptung statt, dass alle Beweise im Cirkel, oder in's Unendliche führen. Nur wenn der gleiche Grund für sich Zeugniss giebt, nicht aber wenn zwei verschiedene für einander zeugen, ist die Gegenseitigkeit im Cirkel. Da nun in der Erkenntniss immer die Einheit aus der Verschiedenheit erkannt wird, ist gerade die Gegenseitigkeit in ihrem richtigen Verhältniss Beweis der Einheit. So beim Unendlichen. Das Criterium soll wieder durch ein Criterium bewiesen werden, wie die Skeptiker fordern. Das ist ein Cirkel, und giebt darum keine Erkenntniss. Allein es war eben willührliche Forderung. Sie wollten dahin kommen, und übersahen absichtlich oder läugneten, dass das unmittelbar Wahrgenommene wenigstens ein äusserer Anhaltspunkt für die Erkenntniss sei, und weil sie nicht läugnen konnten, dass etwas Erscheinendes sei, was Jeder zugeben muss, stützten sie sich darauf, dass man nicht wissen könne, was das Erscheinende sei. Weil aber das Ziel der Untersuchung, die Erkenntniss dessen, was etwas sei, unbekannt war, folgte dann daraus, dass nun auch die Erkenntniss dessen, dass etwas sei, unsicher sein müsse? Der Anfang war also da, und dieser war ein bestimmter. Dadurch war der Cirkel und das Verfallen in's Unendliche aufgehoben, denn etwas war doch gewiss, und was nun durch Vergleichung des an sich Gewissen mit dem zweiten Gewissen — dem Vergleichenden — gewonnen wurde, war weder Kreisbewegung noch Ausschliessung — noch Fall in's Endlose, sondern einfach erst zu vermittelnde Einheit, von zwei sich einander gegenseitig bestimmenden, an sich gewissen Ausgangspunkten.

5. Historische Bedeutung des allseitig durchgeführten Skeptizismus.

455. Das Verhältniss der ausgebildeten skeptischen Lehre zu der vorausgehenden positiven Philosophie konnte in Folge ihrer negativen Grundanschauung auch nur ein negatives sein. Was Plato und Aristoteles bereits hinsichtlich des Cirkelbeweises und der Gegenseitigkeit des Fortgehens in's Unendliche beim Beweisen mit speculativer Gründlichkeit erörtert hatten, liessen sie ganz und gar unberücksichtigt. Ebenso war ihnen der Unterschied der Erkenntniss dessen, dass etwas, und dessen, was etwas ist, und des daraus hervorgehenden Verhältnisses gänzlich unbeachtet geblieben. Das immer angewendete Kunststück ihrer Lehre, welches die Sophisten bereits angewendet und welches seitdem die Erbschaft aller negativen Geister geblieben, besteht in der einseitigen Theilung und in der aus der Disjunction hervorgehenden, zweiseitigen und alles Andere, zuvor aber sich selbst aufhebenden Folgerung. Der Gebrauch des Dilemma's in diesem Sinne ist nemlich, wie die Logik zeigt, immer mit derselben Stärke gegen den zu wenden, der es in seinem bloss disjunctiven Verhältnisse anwendet, wie es von ihm gegen die eigenen Gegner gewendet wird. Seine Stärke beruht auf dem negativen Gliede. Diese Negation ist aber nothwendig eine zweiseitige, so dass durch dieselbe die Voraussetzung eben so leicht, wie die Folgerung negirt werden kann. Dabei hängt es also nur von dem Willen des Beweisenden ab, wie er sein Beweismittel gebrauchen will. Der Beweisende hat immer zuvor schon entschieden und die Dialectik ist ihm nur das Mittel, seine ohne Dialectik gewonnene Behauptung Andern gegenüber durchzuführen. Der unterscheidende und analysirende Verstand, nicht aber die Vernunft führt hier

das Wort; und auch der Verstand ist eigentlich nur Wortführer, der Wille aber ist das Entscheidende, und zwar nicht der durch die Vernunft geleitete in sich einheitliche Wille, sondern die gesetzlose, individuelle Willkür. Bei einer solchen schon zuvor ausgemachten willkürlichen Entscheidung ist der im Einzelnen befangene Verstand der immer bereite Diener des unberechtigten Willens, der eben darum, weil er im Einzelnen befangen ist, die in der principiellen Voraussetzung bemerkbaren Widersprüche nicht erkennt. Diese Entscheidung aber, die der ohne Vernunft sich selbst überlassene Wille gemacht, ist dem Skeptiker erstes Gesetz. Darin allein konnte sich der höchste Verfall der Philosophie kund geben, dass dem vernünftigen Denken jede Macht entzogen und die Entscheidung der vernunftlosen Willkür allein anheimgegeben ward.

Der Wille ist in Wahrheit nur dann wirklicher Wille, wenn er durch die Grenzen und Bedingungen des Verstandes und die Gesetze der Vernunft das Ziel seiner Bestimmung und die Gründe seiner Entscheidung erkannt hat. Eben daraus aber geht hervor, dass die Vernunft und jegliche Erkenntniss nur um seinetwillen ist. Darum kann er r i c h t i g wählen nur d u r c h sie; überhaupt wählen aber auch o h n e sie.

Es sucht darum die ältere Philosophie in ihrer letzten Entwicklungsstufe die höchsten Entscheidungsgründe für den Willen. In dieser letzten Stufe des Verfalls der Philosophie aber wurde dieses Verhältniss geradezu umgekehrt und der Wille unmittelbar zum letzten Bestimmungsgrund gemacht.

Diese negative Philosophie, die mit sich und ihrer eigenen Aufgabe in Widerspruch sich setzte, offen-

barte gerade dadurch die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Indem sie die Ohnmacht derselben dem Willen gegenüber bezeugte, verkündete sie auch die Macht derselben, indem der Wille sich ohne die vernünftige Erkenntniss als blosse Willkür erwies, durch welche der Mensch gegen seine eigene Natur und die Gesetze seines Lebens und seiner Vernunft sich zu empören vermag. Nur der den Gesetzen der Vernunft und freien Bestimmung gemässe Wille ist gut; der ohne Kenntniss dieser Gesetze mit seiner eigenen Natur hadernde Wille ist unsinnige, unberechtigte Willkür. Die Vernunft muss darum die Entscheidungsgründe für den Willen zu erkennen suchen und die Aufgabe der Philosophie ist, dieses einheitliche Verhältniss aller Kräfte der menschlichen Natur zur letzten Entscheidung des Willens zu erforschen.

Gerade darin liegt nun die Bedeutung dieses Skeptizismus, dass er in der unberechtigten Entscheidung der Willkür auch die Vernunft und Philosophie negirte. Dadurch wurde der Mensch auf die Nothwendigkeit einer innern Erneuerung seiner selbst hingewiesen, die er selbst sich nicht geben konnte; denn diese Erneuerung musste im Willen vor sich gehen; den Willen konnte er aber nicht durch die Vernunft erneuern, denn diese ist abhängig von ihm. Es musste ihm nothwendig ein anderer, bisher ihm unbekannt gebliebener Anhaltspunkt gegeben werden, an welchen anknüpfend er nun die ganze innere Welt seines Lebens durch die Kraft des Willens zu bewegen vermochte. So offenbarte sich in dem Abfalle der menschlichen Kraft von sich selbst die höchste Bedeutung dieser Kraft, wie denn überhaupt auch die Negation noch von dem Zeugniss geben muss,

was sie negirt. Damit endet nun auch das philosophische Streben der alten Welt und nur eine neue Offenbarung eines neuen Lebens konnte eine Wiedergeburt der in sich verfallenen Zeit hervorrufen.

Was ausser Sextus und den Nachklängen der alten Philosophie bei den Eklektikern, Stoikern und Epikuräern der römischen Welt an wissenschaftlichen Bestrebungen zu jener Zeit sich noch kund gibt, das gehört nicht mehr dem Wesen nach, sondern bloss beiläufig der Philosophie an und ist nur als letzter, äusserlicher Ausläufer derselben zu ihrer Entwicklungsgeschichte gehörig. Diese letzten Abfälle bilden den dritten Abschnitt dieses Zeitraumes.

Dritter Abschnitt

des dritten Zeitraums der dritten Periode.

C. Der dritte Abschnitt des dritten Zeitraumes der dritten Periode.

α. Allgemeines Verhältniss.

456. Durch die vorherrschend rhetorische Darstellung der Philosophie, welche die letzten Sprossen der griechischen Entwicklung bei den Römern gefunden, ging die eigentlich wissenschaftliche Form und mit der Form zugleich der Inhalt in seiner ihm eigenen Bedeutung zu Grunde. Ebenso führte die Aufhebung des philosophischen Inhaltes durch die Skeptiker nothwendig auch zum Widerspruch gegen die Wahrheit der Form. Beiderlei Bestrebungen hatten im Grunde dasselbe Resultat. Zwischen beiden aber konnte sich auch noch eine dritte versuchen, das Verzichten nemlich auf Inhalt und Form. Man konnte es versuchen, die Philosophie gar nicht mehr als eigentliche Philosophie zu betreiben, sondern sich bloss noch so nebenbei mit ihr zu befassen, inwieweit etwa einer zur Erholung oder nach sonstigem Gutbedünken es für



geeignet hielt, auch etwas Philosophie mit in seine Bildung zu mischen, um dieser dadurch eine gewisse Abwechslung oder Gründlichkeit oder Lebendigkeit zu geben.

Dieses mittlere Bestreben ist eigentlich bloss noch zufällig philosophisch zu nennen, und findet sich wieder unter verschiedenen Formen, je nachdem die Thätigkeit des Menschen eine mehr objectiv empfangende, passive, oder subjectiv thätige, productive, oder endlich eine vermittelnde ist.

β. Die einzelnen Bestrebungen dieses Zeitraums. 1. Die Commentatoren.

457. Aus der erstern Thätigkeit gieng der Versuch hervor, die ältern Philosophen zu erklären. Es waren die Commentatoren, die in passiver Abhängigkeit sich an die Resultate früherer Zeit angeschlossen, wie der Zusammensteller und Ordner der Schriften des Aristoteles, Andronikus,* oder der getreue Commentator derselben, Alexander von Aphrodisias,** der durch die fleissige und gründliche Behandlung der Schriften des Aristoteles sich den Namen des Exegeten erworben. In ähnlicher Weise hat in späterer Zeit, aber mehr

---

* Andronikus aus Rhodus 80 v. Chr. Das Buch über die Affecte und die Paraphrase der Ethik des Aristoteles, die ihm zugeschrieben wurden, werden für unecht gehalten. Das erstere gab Hoeschel (Aug. Vindel. 1594), die andere D. Heinsius (Lugd. Bat. 1607 und 1617) heraus.

** Alexander von Aphrodisias war Lehrer der Philosophie zu Athen oder Alexandrien. Er ist vorzüglich als Ausleger der aristotelischen Schriften bekannt, und ist darin durch Sorgfalt, Deutlichkeit und Kürze gleich ausgezeichnet. Er selbst schrieb ein Buch „über die Seele“, und „über Schicksal und Freiheit“. (Ed. J. Caeselius. Rost. 1588. 4. Turici 1824, 8., deutsch Schulthess, Zürich 1782.) Seine Commentare erschienen zu Venedig. Comm. in anal. pr. Ven. 1520 u. 1536 fol., top. 1526 fol., soph. elench. 1520 fol.

eklektisch, Simplicius durch Commentiren der älteren Philosophen eine gewisse Gründlichkeit des Studiums wieder hervorzurufen gesucht. Aber auch die weniger gründliche Bekanntschaft mit den Resultaten der ältern Philosophie, welche sich bloss zu ihrer Erheiterung und geistigen Erhebung mit der alten Literatur beschäftigte, pflückte sich die Blüthen zu einem zierlichen Strausse und legte damit ein Zeugniss für die Verdienste der früheren Zeit ab, wie diess Aulus Gellius in seinen attischen Unterhaltungen gethan. * **

2. Die Rhetoren und Schöngeister.

458. Dieser bildet zugleich den Uebergang zu der andern mehr productiven Thätigkeit der geistigen Bildung, welcher die von dem Alterthume erhaltenen Elemente der Bildung nach eigenem Wohlgefällen verarbeitete und je nach Laune und Wohlgefallen bald dem Aristoteles horchte, bald dem Epikuräismus sein Wohlgefallen zu erkennen gab; dann wieder platonisirte oder der Ironie des Sokrates sich vorherrschend zu bedienen suchte, nicht nach einem bestimmten Gesetze und aus innerem Trieb nach Erkenntniss der höchsten Wahrheit, sondern vielmehr, weil man die Möglichkeit einer solchen Erkenntniss bereits aufgegeben und darum die Wissenschaft

---

* Simplicius aus Kilikien 549 n. Chr. Er floh bei der Verfolgung der heidnischen Philosophen unter Kaiser Justinian nach Persien, kehrte aber später nach Constantinopel zurück. Er commentirte das Handbuch Epictetes und verschiedene aristotelische Werke. Simpl. comm. in Ep. enchir. ed. Schweighäuser, Lips. 1800. 8. Deutsch von Schulthess in dessen Bibliothek der griechischen Philosophie. Zürich 1778. 8. Comm. in 8 libb. Aristot. phys. ausc. Ven. 1526.

** Aul. Gellius studirte in Athen Philosophie, lebte dann unter der Herrschaft der Antonine in Rom als Richter, schrieb: Noctes Atticae libb. XX. ed. c. not. perp. Gronovius, Lugd. Bat. 1706. 4. rec. Conradi. Lips. 1762. 8. ed. Longolius. Cur. 1741.

und Philosophie gleichsam nur noch zum Scherze oder zur Uebung in den mehr practischen Künsten der Beredsamkeit brauchen wollte.

Diess sind die Rhetoren und Schöngeister der spätern Zeit, von denen die Einen, wie Quinctilian,* sich mehr noch an Cicero anschliessend, der Wissenschaft wenigstens eine noch practisch ernste Bedeutung in der Anwendbarkeit derselben auf die Beredsamkeit zu geben suchten. Die andern aber, ganz unsern modernen Schöngeistern ähnlich, trieben die Wissenschaft nur zum Spiele und aus übermüthiger Laune, mehr um zu glänzen, und sich und die Welt zu täuschen und zu verhöhnen, als eine ernste Aufgabe darin erblickend. In diese Classe gehört unter den Lateinern Apulejus und unter den Griechen Lucian.*****

* Marcus Fabius Quinctilianus zu Kaloharra in Spanien im Jahre 42 n. Chr. geboren, errichtete in Rom eine Rednerschule, erhielt, einer der Ersten, von Vespasian eine Besoldung als Lehrer der Beredsamkeit, starb nach 118. In seinen 12 Büchern von der Redekunst spricht er zuerst von der Erziehung zum Redner, ertheilt dann Vorschriften über die einzelnen Erfordernisse zur kunstreichen Rede, und endet mit einer Schilderung des vollkommenen Redners. De institutione oratoria libb. XII. c. M. Gesneri. Goett. 1738. 4. rec. G. L. Spalding. Lips. 1789—1808. Voll. III. 8.

** Luc. Apulejus aus Mandaura in Afrika, lebte im zweiten Jahrhundert n. Chr., war Sachwalter, machte grosse Reisen, kam in den Ruf eines Zauberers. Seine Werke (Luc. Apuleji opp. ed. Bipontin. 1788. II Vol. 8.) enthalten: 11 Bücher Metamorphosen (Geschichte des goldenen Esels) und Abhandlungen über Magie, von der Welt, vom Genius des Sokrates etc., welche mehr der neuplatonischen Richtung angehören.

*** Lucian von Samosata blühte zwischen 122 und 200 n. Chr. Seine Schriften, 83 an der Zahl, sind meist satyrischen Inhaltes. [illegible]ben: Luciani Samosat. opp. gr. et lat. ed. J. F. Reitzius. Traj. [illegible]. Eine deutsche Uebersetzung giebt Wieland. Leipz. 1788.

3. Die Geschichtschreiber d. Philosophie.

459. Zwischen den gelehrten Commentatoren der alten Philosophie und den witzigen Spöttern derselben finden wir noch eine dritte Richtung, die historisch darstellende, die selbst nicht productiv, aber auch nicht an das Einzelne sich bindend den gesammten Stoff der früheren Wissenschaft, so wie er in der subjectiven Bildung des Einzelnen sich spiegelte, wiederzugeben versuchte. Aus dieser Classe wissenschaftlich gebildeter Männer jener Zeit ist vor Allem der beredte Biographienschreiber Plutarch, dem es leider nur an objectiver Treue gebricht; * und Diogenes Laërtius zu rechnen, ** welcher uns wohl die beste Geschichte der alten Philosophie hinterlassen haben würde, was Allseitigkeit und Treue der Darstellung betrifft, wenn ihm dabei nicht das tiefere Verständniss der ältern Systeme gemangelt hätte.

γ. Vergleichung der sonderheit-

460. Vergleicht man diese drei nur äusserlich und zufällig noch der philosophischen Entwicklung

---

* Plutarch aus Chäronea in Böotien war Schüler des Ammonius und Lehrer der Philosophie in Rom. Starb 120 n. Chr. in einem Alter von 70 Jahren. Er war Gegner der Stoiker und Epikuräer. Seine philosophischen Schriften begreift man, obwohl sie verschiedene Gegenstände besprechen, unter dem Namen Moralia. (Moralia, ed. Wyttenbach. Oecon. 1795—1801. Deutsch: Kaltwasser. Frankfurt a. M. 1783—1800, 9 Bde. 8.)

** Diogenes von Laërte in Kilikien lebte im dritten Jahrhundert n. Chr., war Anhänger der epikuräischen Lehre. Sein Werk von dem Leben und den Lehrsätzen der Philosophen enthält 10 Bücher. Er hält sich dabei an keine Ordnung, weder an eine chronologische, noch an eine logische. So handelt das siebente Buch von den Stoikern, das achte von Pythagoras, das neunte von Heraklit, Demokrit und Pyrrho, und das längere zehnte von Epikur. Diogenes Laërtius de vitis et dogmatibus eorum qui in Philosophia claruerunt gr. et lat. ed. P. D. Longolius. Cur. regnit. (Hof) 1739. 8. Lips. 1759. 8. Rossi commentat. Laert. Rom. 1788. 8.

lichen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie in dieser Zeit.

angehörigen wissenschaftlichen Bildungsformen dieser Zeit miteinander, so lässt sich leicht ihr allgemeines Verhältniss erkennen. Alle drei haben den Mangel an eigentlicher Wissenschaft mit einander gemein. Es fehlt ihnen mit der wissenschaftlichen Form auch der wissenschaftliche Inhalt. Sie sind gelehrt oder witzig, aber sie sind nicht wissenschaftlich.

Ihr innerer Unterschied liegt eben in der Natur des menschlichen Geistes, welcher selbst dann, wenn er bereits aufgehört hat, selbstständig wirkend zu sein, dennoch den Formen seiner Bewegung und ihren Gesetzen getreu bleiben muss. Passiv dem schon Bestehenden sich hingebend, erreicht er das nicht wissenschaftliche, aber gelehrte Forschen, in welchem dem ersten Denkgesetz gemäss der Geist die eigene Selbstständigkeit aufgibt, um sich ganz und gar in den Sinn eines Andern hineinzufinden. Will dagegen der individuelle Geist seine Eigenthümlichkeit ganz rein bewahren, so kann er auch versuchen, ohne Kenntniss des Vergangenen das Wissen unmittelbar aus seinen eigenen Einfällen construiren zu wollen. In diesem einseitigen Streben nach Productivität wird er zum ungründlichen Schöngeist, dem es ebenso wie dem Gelehrten an wahrer Wissenschaftlichkeit fehlt. Erst wenn er die Vergangenheit in ihrer ganzen Tiefe erschöpft hat und sie durch ein eigenes Princip in sich zu erneuern versteht, entsteht die höhere Einheit ihrer entgegengesetzten Bestrebungen. Diese höhere Einheit aber war jener Zeit unzugänglich; denn subjectiver Weise war die höchste Vermittlung der damaligen Fragen des Bewusstseins, inwieweit sie durch die Vergleichung mit der Natur gelöst werden konnten, durch Aristoteles schon

gelöst, objectiverweise aber war kein neues Princip, durch welches eine Wiedergeburt der alten Wissenschaft erreicht werden konnte, vorhanden. Es konnte also zwischen jenen beiden einseitigen Richtungen nur eine indifferente Vermittlung eintreten, die weder bloss passiv dem Einzelnen sich hingab, noch aus sich selbst hervorzurufen suchte, was sie nicht vermochte. Diess war die historische Aufzählung alles dessen, was die alte productive Kraft in der Reihenfolge ihrer Entwicklungen erreicht hatte.

Wie nun die erste Richtung in ihrer Weise dem Gesetze der Identität, die zweite dem der Ausscheidung und Individuation, durch welches der Einzelne von der Gesammtheit sich lossagt, die dritte beziehungsweise dem Gesetze der Vermittlung entspricht, waren alle drei Denkgesetze wieder durch die Bildungsformen dieser letzten Stufe des Verfalls der Wissenschaft ausgesprochen. Sie bestätigten somit alle drei wieder das gemeinschaftliche Gesetz, welches alle Thätigkeit des menschlichen Geistes beherrscht. Zugleich aber sprach sich in allen dreien die Bedeutung jener Zeit aus, indem durch sie das Aufhören der selbstständigen subjectiven Bildung, die Unmöglichkeit der Wiedergeburt des subjectiven Bewusstseins ohne eine dem Menschen gegebene Offenbarung eines neuen Inhaltes und höhern Principes und dadurch auch die Vorbereitung und Reife der Zeit für ein solches Princip verkündigt wurde.

C. Vergleichung der einzelnen Abschnitte des dritten Zeitraums

461. Vergleicht man die einzelnen Abschnitte dieses Zeitraums, so wird man sich leicht von der innern Verwandtschaft derselben überzeugen, die bei aller Verschiedenheit doch zu einem gemein-

der dritten Periode.

a. Allgemeine Gleichheit der verschiedenen Abschnitte dieses Zeitraums.

schaftlichen Resultate geführt. Diese drei verschiedenen Entwicklungsformen der römischen Bildung sind offenbar im Ausgangspunkte auf die gleiche Stufe gestellt. Bei allen dreien ist es die subjective Willkür, welche in ihrer Richtung auf das practische Leben sich aus dem Gesammtschatze des Bewusstseins herausnimmt, was es zu einer bestimmten Absicht für brauchbar hält. Die nach einem höchsten Erkenntnissprincip ringende Vernunft kommt mit ihrem innern Streben nach Wahrheit gar nicht mehr in Betracht. Bloss der auf den Augenblick und die Besonderheit gerichtete Verstand erscheint noch als Organ des willkürlich entscheidenden Willens und der Erkenntniss.

Eine solche subjectiv, ausser den allgemeinen Gesetzen der Vernunft individuell genommene Stellung musste nothwendig eine gleichmässig negative Vermittlung herbeiführen, welche in ihrer wesentlichen Bestimmung die allgemeinen Gesetze und den Organismus der Wissenschaft aufheben musste. Das bloss willkürliche Annehmen des philosophischen Inhalts einerseits, und das ebenso willkürliche Ausschliessen desselben bei einer äusserlichen Annahme der Form führte in der Durchführung immer zu der Aufhebung des Einen durch das Andere. Ein philosophischer Inhalt ohne entsprechende Form war ebenso unerreichbar, als die Beibehaltung einer solchen Form mit Verwerfung alles philosophischen Gehalts.

Wie darum der Ausgangspunkt ein subjectiv willkürlicher, und darum einer principiellen Wissenschaft gegenüber negativer war, so zeigte sich auch die gesuchte Vermittlung als eine unwissenschaftliche, negative, und das Ziel war bei allen

dreien darum nothwendig auch wieder das gleiche, der Widerspruch gegen die eigentliche Wissenschaft und Philosophie.

b. Verschiedenheit derselben.

462. Die obwaltende Verschiedenheit lag eben nur in der äussern Stellung. Indem Cicero, Lucretius und Seneca die Resultate der frühern Philosophie anzunehmen schienen, hatten sie in dieser Annahme schon sich bloss an jene Resultate gehalten, welche aus einer gegen die wahre Philosophie negativ auftretenden Entwicklung hervorgegangen waren. Mit dieser ersten Negation, die sie objectiv in sich aufnahmen, verbanden sie dann die zweite, die willkürliche Aenderung der philosophischen Form. Damit schienen sie freilich erst einen einzigen Schritt von der eigentlich philosophischen Entwicklung sich entfernt zu haben. Allein diese formelle Abweichung von den Gesetzen der Wissenschaft trug nothwendig den Keim der Selbstauflösung in sich. Wenn darum die Skeptik sich in entgegengesetzter Richtung unmittelbar an dem philosophischen Inhalte selber vergriff, so war damit nur ein formeller Gegensatz gegeben, und ein solcher formeller liegt dann auch in der dritten Entwicklungsform dieses Zeitraums, in welchem man sich um Form und Inhalt gleich wenig bekümmerte.

c. Einheit dieser verschiedenen Entwicklungsformen.

463. In äusserer Beziehung ist darum allerdings ein gewisser Fortschritt wahrzunehmen, indem zuerst die Form, dann der Inhalt, dann Beides abgeworfen wurde. In innerlich wissenschaftlicher Beziehung aber ist immer durch jeden dieser Versuche Beides verneint. Alle drei bezeichnen miteinander die gänzliche Auflösung und Ohnmacht der Wissenschaft in diesem Verlassen der selbst-

ständigen Bewegung. Der Kern ist schon längst abgestorben, und wir sehen nur äusserlich noch die Blätter abfallen und die Zweige verdorren, wie bei jeder Vegetation sich in den äussern Theilen noch eine Zeit lang das Leben erhält, wenn es aus den innern schon gewichen ist. Die innere Lebenskraft war aber schon in den beiden vorausgehenden Zeiträumen dieser Periode erloschen, und in diesem letzten hat sich das Absterben der organischen Lebenskraft auch äusserlich noch geltend gemacht.

III. Vergleichung der einzelnen Zeiträume dieser Periode mit einander.

A. Gemeinschaftlicher Grund.

464. Vergleichen wir die drei Zeiträume dieser Periode miteinander, so zeigt sich zuerst der Stillstand der fortschreitenden Bewegung der zweiten Periode. Auf diesen Stillstand folgt dann allerdings wieder eine Bewegung, aber eine Bewegung des Rückschritts und der Abnahme. Auf dieses Verhältniss des ersten und zweiten Zeitraums dieser Periode folgt dann noch ein drittes als Vollendung des eingetretenen Verfalls, ein gänzlicher Abfall der Zeit von der lebendigen Wissenschaft.

Auch diese drei Zeiträume haben gewissermaassen denselben Boden mit einander gemein. Dieser gemeinschaftliche Boden ist einerseits das Aufgeben der subjectiv selbstständigen Entwicklung, womit sich andrerseits das Aufgeben jedes objectiv neuen Inhalts verbindet. In beiden Beziehungen musste darum der Mangel eines wahren wissenschaftlichen Princips sich kund geben.

B. Der nothwendige Gegensatz.

465. Innerhalb dieses gemeinschaftlichen Bodens aber giebt sich die Verschiedenheit der einzelnen Zeiträume dadurch kund, dass man zuerst noch dem schönen Wahne sich hingab, man könne die ganze Philosophie behalten, ohne in eigener,

selbstständiger Entfaltung des Gedankens zur Erzeugung eines Princips der Erkenntniss genöthigt zu sein. Man hoffte auf Ruhe innerhalb der Bewegung, auf ein Beharren des Bestehenden in der Zeit, und fand sich getäuscht, weil man das Unmögliche erwartet hatte. Indem man aber dieser Erwartung entsagte, fand man sich zwar wieder in die alte Bewegung hineingezogen, und im Gegensatze von dem zuerst versuchten Stillstande versuchte man abermals auf eigenem Wege die Wahrheit zu finden; aber dieser Versuch war mit jener frühern Bewegung im diametralen Gegensatze; mit dem auf ihn folgenden Stillstande aber hatte er die Unselbstständigkeit und Principienlosigkeit gemein. Aus ihm gieng darum nothwendig wieder der Versuch, zu einem endlichen Schlusse und zur Ruhe zu gelangen, hervor. Dieser Versuch bildet den Inhalt des dritten Zeitraums, der mit dem des ersten keineswegs zusammenfällt, sondern innerhalb der allgemeinen Voraussetzung beider den Gegensatz zu demselben bildet. Im ersten Zeitraume hatte man Ruhe von der philosophischen Bewegung durch das unbedingte Annehmen bestimmter Resultate derselben gesucht. Nachdem man diess wieder aufgegeben, und sich neuerdings in die Bewegung gestürzt, suchte man diese Ruhe in dem Aufgeben aller entschiedenen Resultate. Man wollte sich nicht mehr in den Streit der Gegensätze mischen, sondern, gegen dieselben indifferent, durch die Unentschiedenheit sich Ruhe verschaffen, indem man allen Streit abwies, und von Allem, was die Vergangenheit errungen hatte, entweder nichts, was philosophisch hiess, anerkannte, oder nur so viel behielt, als man ohne Philosophie in den Formen der allgemeinen Bildung überhaupt festzuhalten

vermochte. Von der Unselbstständigkeit und Principienlosigkeit des ersten Zeitraums schreitet die Bewegung zum Widerspruche in den Principien fort, welcher durch die willkürliche, ausser den Gesetzen der Vernunft begründete Annahme von nach Gutdünken gewählten Principien herbeigeführt werden musste, und endet mit vollkommener Indifferenz.

C. Die innere Einheit.

466. Die Bewegung war in dieser negativen Richtung selbst wieder eine nothwendige, die in ihrer eigenthümlichen Entwicklung den Gesetzen aller organischen Entfaltung gehorchte. Jeder Organismus aber muss, wenn er die ihm zuständige Lebensfülle erreicht hat, wieder abnehmen und zerfallen, um dem neuen Leben Platz zu machen. In Griechenland hatte die subjective Thätigkeit, in den Boden des natürlichen Lebens verpflanzt, zuerst die subjective Freiheit von der Natur errungen, und im Bewusstsein dieser errungenen Freiheit nun die Natur zu begreifen gesucht. So wie nun die einzelnen Kreise der Natur in ihrer allgemeinen Beziehung zu dem subjectiv denkenden Geiste von diesem durchdrungen waren, war die Aufgabe der griechischen Philosophie erschöpft. Ueber ihren eigenen Boden konnte sie nicht hinaus. Die überflüssig gewordenen Kräfte fanden keine weitere Nahrung in der Objectivität mehr, und mussten sich nun in der weitern Bildung selbst aufreiben. Diesen Eindruck des verfallenden Lebens, der sich selbst zerstörenden Kraft, die ohne ergänzenden Inhalt auch die Form negiren muss, macht diese dritte Periode. Jeder Zeitraum dieser Periode trägt dazu bei, diesen Verfall zu steigern, und der letzte Zeitraum würde uns nur noch den Eindruck einer gänzlichen fruchtlosen Bemühung

des Alterthums machen, wenn wir ohne Kenntniss der frühern Zeit ihn allein in's Auge fassen würden. Wer aber die Gesetze des Lebens erkennt, der begreift auch, dass selbst der Verfall Zeugniss von einem frühern Aufbau giebt. Verfallen kann nur, was zuerst eine selbstständige Stellung eingenommen. Der Verfall setzt eine frühere Entwicklung voraus. Sollte aber diese Entwicklung gänzlich fruchtlos gewesen sein, weil sie in ihrer äussern Erscheinung auch die Zeichen des Verfalls darbietet? Es wäre ein Widerspruch gegen das Gesetz des Lebens. Nichts Lebendiges ist ohne Zweck. Kein Ding wird um des Nichtseins willen, sondern für irgend ein Sein. Die Blume blüht nicht, um zu verblühen, sondern um blühend einen Samen zu erzeugen, der den Keim eines neuen Lebens in sich trägt. So hat auch die griechische Philosophie gewiss nicht umsonst geblüht, sondern muss irgendwo einen Lebenskeim in sich tragen, der, wenn er in den rechten Boden verpflanzt wird, in frischem Wachsthum sich entfaltet. Aber nicht in der Zeit des Verfalls, sondern in der Zeit der höchsten Entfaltung der griechischen Philosophie werden wir jene bleibende Bedeutung derselben für alle Zeiten erkennen, von welcher dieser letzte Zeitraum nur ein negatives Zeugniss giebt. Nur aus der einheitlichen Vergleichung aller Perioden der griechischen Philosophie mit der Aufgabe der philosophischen Wissenschaft selbst kann uns die richtige Würdigung der Entwicklung, der Resultate und des Geistes der griechischen Philosophie erwachsen.

Resultat
der
griechischen Philosophie.

Einheitliche Zusammenstellung aller Perioden der griechischen Philosophie.

I. Allgemeines Verhältniss der organischen Entwicklung der griechischen Philosophie.

A. Der Gegensatz als Bedingung des Fortschritts.

467. Betrachtet man die griechische Philosophie in ihrem innern Zusammenhange, so erscheint sie als eine regelmässige organische Entwicklung einer einfachen Grundlage, die nach gleichmässigen Gesetzen in einer steten Bewegung einem nothwendigen Ziele zueilt.

Die der Philosophie gewöhnlich gemachten Vorwürfe, dass sie, aus einzelnen, sich selbst widersprechenden Behauptungen zusammengesetzt, dem menschlichen Geiste fruchtlose Räthsel vorlege, und eben darum nie Eigenthum der Menschheit im Allgemeinen, sondern nur einzelner, sich über sich selbst erhebender Naturen werden könne, werden in ihrer innern Unhaltbarkeit am entschiedensten durch das Verständniss der organischen Entwicklung der griechischen Philosophie offenbar. Zwar zeigen sich in derselben allerdings eine Menge von im Einzelnen sich widersprechenden Behauptungen. Was sich aber im Einzelnen widerspricht, das steht nicht überhaupt in einem ausschliesslichen Gegensatze, sondern nur in jenem, alle Artmerkmale charakterisirenden Gegensatze, durch welchen das unter eine Gattung Eingeschlossene nothwendig auch wieder als von der Art Ausgeschlossenes erscheinen muss. Darin liegt eben die Vollendung der wahren Ordnung. In der Unterscheidung allein ist eine Unterordnung möglich. Nur das Geschiedene ist möglicherweise auch ein Geordnetes. Die in der Entgegensetzung liegende

Trennung der Glieder gehört zum Wesen der Einheit. Jede Entwicklung geht darum nur durch die Entgegensetzung der untergeordneten Glieder vor sich. Wer nicht das Ganze erkennt, dem wird in dem Gegensatze allerdings nur die Unordnung erscheinen. Für den Unwissenden ist darum überall Unordnung und Widerspruch. Der Unwissende aber hat auch kein Recht, ein Urtheil zu fällen. Der Wissende jedoch sieht den gemeinsamen Grund, aus dem die Gegensätze hervorbrechen, und erkennt darum auch, wie durch den Gegensatz das in seiner ersten Allgemeinheit noch Unbestimmte eine nähere Bestimmung gewinnt und eben dadurch zur höhern Einheit fortschreitet.

B. Die Stufen dieses Fortschritts in der griechischen Philosophie.

468. Betrachten wir in diesem Sinne die griechische Philosophie, so sehen wir sie zuerst in dem allgemeinen Chaos der natürlichen Kräfte, unausgeschieden von allen andern Thätigkeiten, ohne eigene, selbstständige Macht, ohne Bewusstsein und Erinnerung im Kreise herumgerissen. Noch ist für sie nicht die Zeit; denn es ist noch kein Vor und Nach und kein Maass in ihr; noch ist sie die Beute des allverschlingenden Chronos. Soll Bewusstsein werden, müssen die Kräfte sich scheiden.

Erst aus dem ersten Unterschiede und Gegensatze brach dieses hervor, und erstand als Selbstbewusstsein des Subjects, so wie es sich im Unterschiede von allem Objectiven erkannt hatte. Mit diesem Gegensatze war die Möglichkeit aller andern, aber auch die Möglichkeit der Vermittlung, des Fortschritts und der Einheit gesetzt. Darum war er nothwendig.

Das zum Selbstbewusstsein gekommene Subject strebte sofort nach einer vermittelten Erkenntniss des Objects. Diese Vermittlung war wieder nur

durch neue Entgegensetzungen und Unterscheidungen möglich. Die weitern Gegensätze waren nun auch nothwendige, und traten aus dem Versuche, die Einheit des an sich Verschiedenen zu fassen, hervor. Indem das Subject eine unmittelbare Einheit mit dem Objecte zu finden versuchte, erzeugte sich in dieser ersten Bewegung schon der Gegensatz der empirischen und ideellen Auffassung des Objects durch das Subject. Es entstand der Gegensatz der jonischen und pythagoräischen Schule; in der einen wurde die nothwendige Voraussetzung eines zu Grunde Liegenden, in der andern die ebenso nothwendige Voraussetzung eines höhern Princips Bedingung des Gegensatzes. Die weitere Entwicklung brachte zu diesem ersten Gegensatze immer wieder neue Bestimmungen hinzu.

Das erste zu Grunde Liegende erschien als ein Allgemeines und Anfängliches, und trug den Begriff des Elements unausgebildet in sich. Nothwendig verfielen darum die jonischen Philosophen in ihrer Bestimmung dieses zu Grunde Liegenden nacheinander auf die verschiedenen Elemente. Weil aber dieser Begriff des Elements selbst nicht vermittelt war, so musste er durch den Gegensatz weiter ausgebildet werden, und wir sehen ihn in Vergleichung mit dem andern Gegensatze, der in der pythagoräischen Schule hervorgetreten war, bei Heraklit und Anaxagoras als Gegensatz überhaupt, dann aber gleich darauf bei Empedokles als natürlichen Gegensatz der Elemente erscheinen, der sich zuletzt bis in die Lehre der Unendlichkeit und Ursprünglichkeit des Verschiedenseins in der Lehre von den Urbestandtheilen oder Atomen auflöst. So war in Folge dieser Bewegung der ursprüngliche Gedanke von einem allgemein zu Grunde Lie-

genden bis zu seinem eigenen Gegensatze der Voraussetzung unendlicher, an sich verschiedener Atome gediehen.

Denselben Weg hatte auf ihrer Seite die pythagoräische Lehre durchgemacht. Was sie als allgemeines Symbol aller Erkenntniss festgesetzt, die Einheit des Individuums in der Zahl, das hatten die Eleaten als allgemeine Einheit, die alle Zahl von sich ausschloss, weil sie allen Unterschied ebenso sehr aufhob, wie die pythagoräische Lehre durch das Verhältniss der Monas und Dyas ihn gesetzt hatte, in die entgegengesetzte Bestimmung eingetragen. In der Mitte zwischen den beiden Auffassungsweisen derselben Grundanschauung stand auch hier wieder Heraklit, der den Gegensatz und seine Aufhebung im Jetzt gelehrt, durch die Entgegenstellung des Allgemeinen und Besondern, der Vernunft und der Elemente der Natur. Bei Anaxagoras aber berührten sich die beiden ersten Voraussetzungen der Erkenntniss. Aber sie waren auch in dieser Berührung bereits wieder als mit einander sich nicht mischende Elemente von einander geschieden, so dass also überall diese beiden Voraussetzungen, wie sie aus dem nothwendigen Anfange jeder Bewegung sich gebildet, wieder in ihre Gegensätze umschlagen.

Gerade dadurch aber erscheint die letzte Vermittlung im Allgemeinen ermöglicht und im Besondern vorbereitet. Diese Vermittlung wird durch den Gegensatz selbst, der in seiner Ausschliesslichkeit die Erkenntniss negirt, zur Auffassung jenes Allgemeinen getrieben, das als denkendes Subject zwischen dem Gegensatze und seiner Einheit in der Mitte steht. Weil es unmöglich war, auf dem Wege des Gegensatzes weiter zu gehen, wurde

das Bewusstsein zur Anerkennung jenes Vermögens geführt, durch welches der Unterschied wieder, wie die Einheit, allein möglich ist.

Diese Beides umfassende Einheit sprach nun Sokrates zuerst in seiner Lehre vom Selbstbewusstsein aus; Plato aber leitete daraus die in der subjectiven Bewegung herrschende Einheit des Vernunftgesetzes ab, welche dann Aristoteles zur letzten Vermittlung der Vernunfteinheit mit der natürlichen Erfahrung erweiterte.

C. Einheit der Vermittlung aller Gegensätze in Aristoteles.

469. Was die Pythagoräer durch ihre Zahl, die Eleaten durch das Eins an sich gemeint, das fasste Plato als Idee. Die Zahl war Symbol, das Eins der Eleaten allgemeines Gesetz, die Idee Plato's einheitliches Princip; der Gegensatz der Eleaten mit den Pythagoräern war Vorbedingung der höhern Einheitslehre in Plato.

In derselben Weise fasste Aristoteles die Lehre der Jonier in Beziehung auf ein zu Grunde Liegendes, welches er aber von den Elementen, als den äussern Anfängen, und dem negativen Grunde alles bestimmten Seins unterschied. Dadurch aber war es ihm möglich, den von den Atomisten in die Unendlichkeit eingetragenen Unterschied als ersten Anfang der Einigung, als Element zu begreifen, und Beides, zu Grunde Liegendes und Element, durch den Begriff der Ursache in seiner nothwendigen Einheit darzustellen. So erscheint uns in Aristoteles in dem Begriffe des zu Grunde Liegenden der Abschluss dieser durch weitere Entwicklung der jonischen Philosophie vollendeten Bestimmung des Unterschiedes und Elementes.

Damit war zugleich auch die weitere Einheit mit der entgegengesetzten ersten Voraussetzung der Erkenntniss, die denselben Weg durchwandert

und in Plato schon eine erste Vereinigung gefunden hatte, ermöglicht. Aristoteles fügte zu den Begriffen von zu Grunde Liegendem, Element und Ursache noch den des Princips hinzu, und verband dadurch die bereits in der Naturerkenntniss gefundene Einheit mit der subjectiven. Der Begriff Element fand sich bei den Grundbestandtheilen des Denkens und Redens, ebenso wie bei den Grundbestandtheilen der natürlichen Dinge. Die Elemente aber mussten ihrerseits wieder ein ihnen zu Grunde Liegendes haben, mit welchem sie durch das formbestimmende Princip zur Vollendung in ihrer substanziellen Einheit und Wirklichkeit gebracht wurden.

So sind in Aristoteles alle Glieder der vorausgehenden Entwicklung mit Bewusstsein wieder aufgenommen, aus ihrem Gegensatze herausgehoben, ohne dass deswegen der zwischen ihnen bestehende Unterschied aufgehoben wäre; vielmehr wird dieser Unterschied gerade durch das vermittelnde Princip, nach dem Gesetze der Ausschliesslichkeit in der Einschliesslichkeit, erst vollkommen bestimmt.

Es ist somit ein offenbarer Fortschritt von einer Bestimmung zu der nächst höhern in den einzelnen Theilen der griechischen Philosophie sichtbar, welcher in seiner Einheit freilich erst durch seine Vollendung in Aristoteles vollkommen klar wird. Aristoteles ist sich dieser Einheit auch bereits vollkommen bewusst, indem er in allen Theilen seiner Lehre auf seine Vorgänger hinweist, und zeigt, dass sie in ihren Lehrsätzen immer nur insofern Unrecht gehabt, als sie einen einzelnen Theil der ganzen Wahrheit aufgegriffen, nur dass sie das Ganze selber nicht begriffen hätten. Damit

giebt er zugleich den besten Maassstab für das richtige Verständniss zu einem Ganzen gehöriger Theile, und kann am besten diejenigen belehren, welche überall nur Widersprüche in der Philosophie finden wollen, weil sie die Einheit und die in ihr nothwendigen Unterschiede nicht begreifen.

Wer diese Einheit und den ihr zu Grunde liegenden Fortschritt begreift, dem wird es von selber klar, dass eine zu ihrer Vollendung fortschreitende Thätigkeit nicht fruchtlos sein kann. Jedes Leben, das seine ihm zuständige Aufgabe erfüllt, hat in dieser Erfüllung selbst die Frucht. Fruchtlos ist an sich selbst nur das Todte und Erstarrte. Was sich in lebendigem Fortschritte aber bewegt, muss immer seine ihm eigene Frucht tragen. Allein man muss auch von jeder Kraft nur die ihr zuständige Frucht erwarten. Etwas ist das an sich und etwas Anderes das für bestimmte Zwecke Fruchtlose. Für den Oeconomen ist die Feldblume fruchtlos, für den Dichter und Denker, und den ächten Menschen, der nicht bloss leibliche, sondern auch geistige Nahrung in der Betrachtung der Natur sucht, ist sie es nicht.

Eine jede Thätigkeit, welche mit ihren eigenen Grundlagen eine zur Einheit gediehene Entwicklung bildet, ist, wie eine vollkommen mit allen Bedingungen ihres Lebens ausgebildete Pflanze, auch eine fruchtbringende. Wenn darum die Philosophie der Griechen auch weiter nichts als eine Uebung der menschlichen Kraft gewesen wäre, so müsste sie schon um dieser Entfaltung der menschlichen Kräfte willen für etwas geachtet werden, was nicht fruchtlos sein konnte. Weil aber die menschliche Kraft eine von einem höhern Willen und Geiste zu einer gewissen Bestimmung geordnete ist, so kann

sie in der harmonischen Ausbildung ihrer selbst auch nach aussen hin nicht unfruchtbar sein.

Abgesehen von dem Reichthume an einzelnen Kenntnissen und wissenschaftlichen Errungenschaften, welche aus der griechischen Philosophie erwachsen sind, muss vor Allem die Erprobung der Kraft des menschlichen Denkens in ihrer Höhe und Tiefe und in ihrer vollkommenen Selbstständigkeit, als der grosse Gewinn der griechischen Philosophie anerkannt werden. Die Entgegnung, dass ja diese Philosophie mit ihrem eigenen vollständigen Verfall geendet, beruht auf einer ungerechten Voraussetzung. Dieser Verfall war ein Abfall von der Philosophie selbst. Nicht die Philosophie ist es, welche wir in dieser letzten Zeit der Entwicklung der occidentalen Völker des Verfalls anklagen müssen, sondern von den Menschen müssen wir sagen, dass sie von der Philosophie abgefallen. Also der Nichtphilosophie und nicht der Philosophie gilt unsere Klage. Die griechische Philosophie hat als solche in ihrer eigenen Bewegung aufgehört mit Aristoteles, wie sie mit Thales und Pythagoras angefangen. Was zuvor ist und darnach, das ist nur die zum Verständniss ihrer Selbstständigkeit nothwendige Umgebung.

Die Forderung, dass die Philosophie populär werden solle, zeigt in der griechischen Philosophie sich als übereinstimmend mit der Forderung, dass die Philosophie aufhören solle, Philosophie zu sein. Als die Zeit von dem eigentlich philosophischen Streben abfiel, suchte sie die Gemeinverständlichkeit der Wissenschaft, weil sie nicht mehr ihre höhere Vernünftigkeit zu fassen vermochte. Man macht somit gerade das der Philosophie zum Vorwurfe, wenn sie es nicht

hat, was man ihr zum Vorwurfe machen und als ihren Verfall bezeichnen muss, wenn es in sie eintritt. Dieser Vorwurf ist ebenso ungerecht, wie der, die nothwendige Hinfälligkeit und Beschränktheit der natürlichen Kräfte der Philosophie oder irgend einer lebendigen Entwicklung zur Last zu legen.

II. Nothwendige Einseitigkeit der philosophischen Entwicklung.

470. Weil die Philosophie, unter gewissen Bedingungen und Voraussetzungen in die Geschichte der Menschen und der Völker eintretend, auch wieder verfallen muss, sobald diese Bedingungen und Voraussetzungen erfüllt sind, darum erhebt man Klage gegen sie. Warum klagt man denn nicht auch gegen die Pflanze, dass sie wieder stirbt, nachdem sie zuvor nach allen ihren Bedingungen sich entfaltet hat? Man klagt über sie mit demselben Rechte, wie über die Philosophie. Soll der Baum vielleicht nicht wachsen, weil er nicht bis an den Himmel wachsen kann, und die Blume nicht blühen, weil sie wieder verblühen muss? Soll nichts geboren werden und sich entwickeln, weil es dereinst doch dem Tode verfallen wird? Und nichts Einzelnes sein, darum, weil kein Einzelnes Alles sein kann? Oder ist darum etwas Nichts, weil es nicht Alles ist? Ebenso mit der Philosophie. Ist sie darum überflüssig, weil sie nicht die einzige menschliche Kraft ist, weil sie nicht allein Alles, und darum auch nicht allein das Höchste für Alles gewähren kann?

Allerdings muss sie verfallen und einem höhern Gesetze weichen, sobald sie ihre Aufgabe erfüllt hat. Aber eben darum ist die Erfüllung ihrer Aufgabe nicht überflüssig gewesen, sondern war Vorbereitung und Bedingung zum Höheren, und ohne die Entwicklung der vorbereitenden Kraft würde die

Bedeutung der höhern Einheit uns ebenso wenig zum Bewusstsein kommen, wie die Einheit dieser Kraft selbst ohne die stufenweise Entwicklung der ihr zu Grunde liegenden Elemente und Bedingungen. Man muss darum den Mangel in der Natur unterscheiden von dem Fehlerhaften in der einzelnen Kraft. Das Einzelne hat nur die Aufgabe zu lösen, die ihr von einer höhern Gesetzgebung angewiesen ist. Darin liegt das ihr von Natur aus zukommende Gute. So spricht der Schöpfer nach jedem Schöpfungstage: „Und er sah, dass es gut war;" und doch war noch nicht das Höchste gegeben.

Das Höchste zu geben aber liegt überhaupt nicht in der Aufgabe der Philosophie. Sie soll nicht das Licht sein, das in die Welt gekommen ist, alle Menschen zu erleuchten, die in die Welt geboren werden, sondern nur gesendet, um von dem Lichte Zeugniss zu geben, und auf die Ankunft desselben im Menschen vorzubereiten. Dass sie diess nicht ist, das Licht nemlich selbst, ist kein Mangel für sie; denn sie sollte es nicht sein.

Dass darum die griechische Philosophie die Vollendung des menschlichen Bewusstseins nicht erreichen konnte, ist kein Vorwurf für dieselbe. Weil sie immer in den Grenzen der menschlichen Natur sich bewegen musste, war sie auch den Gesetzen derselben unterworfen. Innerhalb dieser Gesetze hat sie nicht umsonst gearbeitet.

Freilich ist durch sie auch noch nicht die möglichst höchste Stufe des menschlichen Bewusstseins philosophischer Weise erreicht, und darin liegt das Mangelhafte der griechischen Philosophie in Beziehung auf das philosophische Bewusstsein überhaupt. Der griechischen Philosophie fehlte der

Begriff der Persönlichkeit. Sie hatte kein Ziel des persönlich freien Strebens, und konnte darum auch den Wesensunterschied der persönlichen freien Kraft von der bloss subjectiven nicht aussprechen. Was in der griechischen Philosophie noch unklar erscheint, hängt mit dem Mangel dieses Begriffs zusammen. Allein auch dieser Mangel ist ein unverschuldeter.

Zur vollkommenen Bestimmung der subjectiven Thätigkeit gehört nicht bloss die Kenntniss der natürlichen Voraussetzung dieser Thätigkeit, sondern auch die der freien und göttlichen. Diese aber war den Griechen nicht offenbar geworden. Sie waren nur an die Naturgesetze angewiesen. Es fehlte ihnen die Kenntniss eines weitern Objects zur richtigen Bestimmung der subjectiven Thätigkeit. Somit konnten sie das Subject selbst nicht in seiner vollen Eigenthümlichkeit erkennen, weil sie es nicht in seinem allseitigen Unterschiede von allen Objecten aufzufassen vermochten. Es fehlte das höchste Ziel für diese Thätigkeit; es fehlte die vollständige Bestimmung der entgegengesetzten Ausgangspunkte; es fehlte somit auch der vollständige Begriff der rechten, zwischen Freiheit und Unfreiheit in der Mitte stehenden Einheit.

Der Mensch erscheint als Subject im Gegensatze von der Natur, und musste, weil diesem Gegensatze keine höhere einheitliche Bestimmung zu entsprechen schien, in seinen freien Bestrebungen selbst wieder an die Naturgesetze allein gebunden zu sein scheinen. Er verwechselte darum auch die Gesetze der Natur mit denen der Freiheit. Wie die fortschreitende Entwicklung seines Bewusstseins durch die Erkenntniss seines Selbstbewusstseins und der darin ruhenden Freiheit vollendet

wurde, so lag auch in der Bestimmung dieser Freiheit wieder die Nothwendigkeit eines allmähligen Abfalls von der ersten Einheit des Bewusstseins. Gerade für die Freiheit fehlte der höhere Anhaltspunkt. Diese, in welcher die höchste Bestimmung und Einheit des Bewusstseins liegt, schien in eben dieser letzten Einheit unbestimmbar, und war es auch ohne höhere Offenbarung desselben. So wie aber diese fehlte, wurden die Menschen nothwendig irre in dem ersten Bestreben. Weil sie nicht mehr weitergehen und das Höchste nicht erreichen konnte, wendete sich die Bewegung dem Anfange zu, und negirte in dieser Umkehr durch das Ziel den Anfang. So wurde, weil durch den Gedanken der Wille nicht ganz bestimmt werden konnte, zuletzt durch den Willen der Gedanke geläugnet.

Durch diesen Widerspruch der natürlichen Bewegung des Denkens ist aber die vorausgehende Einheit nicht aufgehoben, sondern vielmehr erst das rechte Verständniss des natürlichen Strebens in seiner Macht und Ohnmacht ermöglicht.

III. Einheitliche Bedeutung der griechischen Philosophie.

471. Gerade daraus, dass wir diese beiden Endpunkte mit einander und mit der Scheidung der Kräfte in der ersten Periode vergleichen, wird uns die Aufgabe der griechischen Philosophie in ihrer Besonderheit vollständig klar. Die griechische Philosophie ist nicht Philosophie überhaupt, sondern eben nur die griechische, und hat als solche ihr bestimmtes Maass und ihre bestimmte Aufgabe; ebenso, wie die Philosophie als Philosophie nur die höchste Ausbildung eines Theils der menschlichen Natur, und darum nicht die ganze

Vollendung des ganzen Menschen zu ihrer besondern Aufgabe hat.

In dieser Bestimmung ist die griechische Philosophie die Vollendung des menschlichen Bewusstseins durch den Gedanken innerhalb des Verhältnisses des denkenden Subjects zur Natur. Durch sie musste die Vollendung dieses Bewusstseins innerhalb der gesetzten Grenze ebenso, wie der nothwendige Fortschritt der Bewegung in ihr, und der ebenso nothwendige Rückschritt bei dem Austritte aus demselben sich offenbaren, und dadurch gab sich auch das einheitliche Verhältniss derselben zur höhern Vollendung des Bewusstseins kund.

Innerhalb der natürlichen Grenzen des Bewusstseins sehen wir nun in der griechischen Philosophie die Subjectivität des Denkens in ihrer vollständigen Unabhängigkeit sich entfalten. Sie fand keine persönliche Autorität, aber auch keine höhere Hülfe vor, die, ihr entgegenkommend, das rechte Wort des Verständnisses offenbarend in den Mund gelegt hätte. Sie war rein auf sich selber angewiesen.

In dieser Unabhängigkeit aber fand sie die Bedingung ihres Strebens demohngeachtet in der Objectivität vorliegend. Subjectiv frei, war sie objectiv bedingt, abhängig von der Erfahrung, abhängig von den Objecten, die sich ihrer Erfahrung darboten oder sich ihr entzogen. In Hinsicht auf die einzelnen Erfahrungen war sie selbst in der Kenntniss der Natur beschränkt und dem Irrthume in vielen Beziehungen ausgesetzt. Wie sie darum abhängig von der Erfahrung sich finden musste,

und in ihrer letzten Entwicklung durch Aristoteles auch sich dazu bekannte, offenbarte sich auch in allen den Beziehungen, von welchen sie irgend eine Erfahrung haben konnte, diese Abhängigkeit positiv. In Beziehung auf diejenigen Objecte der Erkenntniss aber, die nicht zu ihrer Erfahrung gelangten, konnte sie auch kein anderes Bewusstsein von dem haben, was ihr fehlte, als nur ein negatives, das Bewusstsein nemlich, dass ihr noch etwas fehle.

In objectiver und subjectiver Beziehung aber konnte diese Thätigkeit gerade bis zur Erkenntniss des Gesetzes gelangen, durch welches die Vermittlung überhaupt bedingt ist, und auch dann schon bedingt ist, wenn noch nicht der ganze Inhalt dieser vermittelnden Thätigkeit gegeben ist. Die Gleichförmigkeit dieses Gesetzes aber offenbart sich durch alle einzelnen Glieder der Entwicklung des Bewusstseins, sowohl im Fortschritte, als in dem ebenso nothwendigen Rückschritte desselben. Innerhalb der Grenze dieses Gesetzes schreitet nemlich die Bewegung des Subjectes gegenüber dem Objecte so lange vorwärts, bis die allgemeinen Beziehungen beider erschöpft sind. Da die subjective Thätigkeit, wenn sie auch in einzelnen Subjecten sich steigert, doch nie über die Grenzen der Subjectivität hinausgehen kann, so hört die Bewegung in ihrem Fortschritte nothwendig auf, wenn das Object dasselbe bleibt, sobald alle Vergleichungspunkte beider erschöpft sind. Kommt dann ein neues Object der Vergleichung hinzu, so wird die Bewegung innerlich sich erneuern. Ist aber ein bestimmtes Object auf diese Weise erschöpfend in den Gesetzen der Subjectivität dar-

gestellt, so tritt die entgegengesetzte Bewegung ein, so lange, bis dieses weitere Object sich kund giebt, oder wenn kein solches mehr vorhanden ist, bis die Subjectivität selbst in ihren Grenzen erweitert wird.

In der griechischen Philosophie war nun das erste der Fall; darum lässt sich an ihr auch wieder die rückschreitende Bewegung wahrnehmen, durch welches sie aufhörte, einem bestimmten Objecte gegenüber fortschreitende und thatkräftige philosophische Entwicklung zu sein.

Darin liegt nun die Bedeutung der griechischen Philosophie für die Menschheit überhaupt, dass in ihrem Fortschritte die Kraft, in dem darauf folgenden Rückschritte aber die Grenze und Ohnmacht, in dem einen die Freiheit, in dem andern die Abhängigkeit der menschlichen Thätigkeit offenbar wurde. Die Aufgabe und die Macht jeder menschlichen Thätigkeit besteht in der Erfüllung des ihr vorgezeichneten Maasses. Was eine Kraft kann, das muss sie auch. Wenn sie diese Grenzen überschreitet, zerfällt sie mit sich selbst.

Darum sehen wir die griechische Philosophie so lange vorwärts schreiten, als es sich um die Bestimmung des Verhältnisses der menschlichen Subjectivität zu den Gesetzen der Natur handelte. Als diese Verhältnisse bestimmt waren, war zur vollkommenen Erkenntniss noch übrig, dass auch das Verhältniss der Freiheit bestimmt werden sollte. Dieses konnte in seiner letzten Bestimmung nur durch die positive Erkenntniss eines höchsten freien Wesens erkannt werden. Diese Erkenntniss fehlte

den Griechen. Nur die Natur hatte sich ihnen geoffenbart; ein persönlicher Gott nicht. Wollten sie also dieses Verhältniss bestimmen, so konnten sie nicht, und mussten irren, wenn sie es versuchten. Der Versuch selbst konnte allerdings gemacht werden, aber er misslang, weil er misslingen musste, da die Bedingungen seiner Lösung nicht gegeben waren. Hier war die Grenze der subjectiven Thätigkeit, die des Objects zur Vergleichung bedarf. Wollte sie über diese Grenze hinaus, musste sie von sich selbst abfallen. Durch Beides, durch ihren Fortschritt, wie durch ihren Rückschritt, legt sie somit Zeugniss ab für die Nothwendigkeit einer der Subjectivität begegnenden objectiven Offenbarung. Die subjective Kraft des Denkens schreitet vorwärts, so lange sie auf dem schon offenbar gewordenen Grunde der Natur sich bewegt, und schreitet zurück, wie sie diesen Grund zu verlassen sucht. Die Fülle und Vollendung der griechischen Philosophie ist eine principielle Bewältigung des ihr objectiv Gegebenen, in wie weit dasselbe mit und für das Subject ist. Der Fortschritt gieng so weit, als er konnte; dasselbe Verhältniss hatte es aber auch mit dem Rückschritt. Der Abfall und die Zersetzung dauerten so lange, bis nichts mehr zu läugnen übrig blieb. An diesem Punkte angekommen, musste das menschliche Bewusstsein auslöschen, und, an sich verzweifelnd, sich selbst den Tod geben, oder es musste ihm eine höhere Hülfe kommen.

Diess war die Fülle der Zeiten. Das sich selbst absterbende menschliche Bewusstsein konnte von dem unausbleiblichen Tode nur durch einen höhern Opfertod gerettet werden, welcher ein neues Ge-

setz, ein dem Gesetze der natürlichen Selbsterhaltung entgegenstehendes, das der Freiheit und Liebe verkündigte. Die Zeit, von welcher der Hohepriester geweissagt: Es ist besser, dass ein Mensch sterbe, als dass das gänze Volk zu Grunde gehe, war mit dem Ende dieser Entwicklung gekommen. Die griechische Philosophie ist es, die in diesem ihrem innern Zusammenhange Zeugniss giebt von der Nothwendigkeit einer höhern Offenbarung überhaupt, wie von dem Zeitpunkte, in welchem diese eingetreten ist.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02308 7664

